الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم
كلية الآداب و الفنون
قسم اللغة العربية و آدابها

التجربة الجمالية في العرفان الصوفي عند محي الدين بن عربي

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي.

إعداد الطالب
محمّد خطّاب

إشراف الأستاذ
الدكتور محمّد عبّاسة

أعضاء لجنة المناقشة

د. قادة محمّد	جامعة مستغانم	رئيسا
أ. د. محمّد عبّاسة	جامعة مستغانم	مشرفا و مقررا
د. خناثة بن هاشم	جامعة مستغانم	عضوا مناقشا
د. لخضر بركة	جامعة سيدي بلعباس	عضوا مناقشا
د. محمّد داود	جامعة وهران	عضوا مناقشا
د. نادية بوشفرة	جامعة مستغانم	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2010/2009

مقدمة البحث

موضوع البحث حول التجربة الجمالية في العرفان الصوفي عند محي الدين بن عربي. وهو بحث يحاول أن يقيم الصلة بين التجربتين اللتين لا تنفصلان داخل المنظومة المعرفية الصوفية. فتجربة الجمال واحدة من الحدوس التي تتضمنها تجربة العرفان، إنها عينٌ من عيونها. كان ابنُ عربي واحدا من المتصوفة الذين لا يُفرّقون بين الجمال والعرفان. ولكنَّ المسألة ليست بالسهولة بحيث نستطيع أن نلاحظ الروابط الخفية التي حاولنا الإفصاح عنها داخل البحث. تحتاج هذه الظاهرة كثيرا من الجهد لرؤية مثل هذه الروابط، ولعّل جهودا تالية تكشف عن روابط أخرى من نوع جديد. كان همُّنا في البحث هو عدم الفصل بين رؤية الوجود بعين العرفان ورؤيته بعين الجمال. فالله تعالى خلق العالم بفعل الحبّ، الذي لا ينفصل عن طبيعة الجمال، والله جميل يحب الجمال، وقد خلَق الخلْقَ وأحبَّ أن يُعرف، فصارت المعرفة مقترنة بالحبِّ، وصار الحبُّ جميلا في ذاته، والأمر كله متواشج. العالم صيغة جميلة من صنيع فعل المحبة. كل هذا الإشكال كان متناهيَ الأطراف حاولنا أن نلملم الشتات هنا وهناك لكي نجد صيغة أمثل لبحثنا.

فيما يتعلق بسؤال البحث، فقد كان سؤالا قديما منذ أن فتح الباحث عينيه على أفق العرفان، ومنذ تمت قراءة ابن عربي بدهشة كبرى ولا زالت. هذه الدهشة لم تمنع من الرؤية النقدية التي تتساءل عن المشكلات الكبرى المطروحة في النص الأكبري. وكان من بين الأطروحات الكبرى هو شمولية المذهب العرفاني في نص ابن عربي، فكلية التصورات التي عبّر عنها الشيخ الأكبر كانت تصبّ في العرفان على تعدده واختلافه، ولكن المسائل الصغرى بدأت تتمايز منذ القراءة النقدية شيئا فشيئا، وبدأ الباحث يلاحظ الفروقات بين المعاني والتصورات التي تصب في تصور كبير يخص الوجود العام الذي شغل ابن عربي، ومنها التصور الجمالي، وما هو موقعه الخاص من التصور العرفاني العام؟ كان العرفان أشبه بإطار اللوحة الفنية، والجمالُ - موزعا على بقية العناصر- يمثل الصورة نفسها. وخلص الباحث إلى عدم فصل مفهوم الجمال عن مفهوم العرفان. هذه هي الخلاصة العامة التي تشكل نواة البحث. فنظرية ابن عربي في الوجود ككل تحكمها ضوابط عرفانية تقوم على الكشف والتجلي وهما من أهم المؤديات إلى نظرية العرفان، ويأتي الجمال ليكون النسغ الخفي الذي يسري في العروق الداخلية لهذه النظرية الأكبرية.

شكلت هذه الرؤية نواة البحث ليتوزع على أربعة فصول تضبط سيره وطريقة خطوه، تمثل **الفصل الأول** في دراسة بنية المعرفة الصوفية التي تحولت إلى ذاكرة معرفية لذهنية الشيخ الأكبر، وقد تمّ التركيز فيه على الرموز الكبرى في العرفان الإسلامي أمثال أبي طالب المكي والحارث المحاسبي والجنيد والشبلي والبسطامي والحلاج والنفري وأبي حامد الغزالي. وخلصنا إلى أن المعرفة الصوفية ابتدأت من معنى السلوك ونظام المعاملة والأفق الأخلاقي وانتهت إلى تبني العرفان في حالته الكشفية القصوى كما هو عند الحلاج والنفري.

أمّا **الفصل الثاني** فقد ارتكز فيه النظر على بحث طبيعة التجربة الصوفية عند الشيخ الأكبر. وهي تجربة تنبني على مجموعة من الأسس جمعناها في ثلاثة وهي: نقد العقل والكشف والخيال. فنقد العقل كان مشروعا قائما بذاته انطلاقا من الأسس التي تبناها ابن عربي في العرفان، وهو نقد كان محكوما بمجموعة من الضوابط وخلاقا لمجموعة كبرى من المقولات التي شرحناها في المتن. أما الكشف فهو قيمة معرفية ودعامة مهمة من دعائم الرؤية الصوفية المتجددة. الكشف يقوم على أنقاض نقد العقل والشك في مبادئه ومقولاته. بينما الخيال فهو لبّ النظرية الأكبرية التي قامت على الكشف العرفاني. فكل هذه الأسس كانت تمثل مضمون الفصل النظري الثاني الذي لم يخرج عن عرفانية ابن عربي بشكل خاص.

كان **الفصل الثالث** يتبنى المقولة الأولى من عنوان البحث وهي التجربة الجمالية كما هي ممثلة عند الشيخ الأكبر انطلاقا من تجربته العرفانية. فهناك ما يشبه فكرة الدوائر التي يستوعب بعضها البعض الآخر، فدائرة العرفان أكبر من دائرة الجمال، لذلك يمثل الجمال تجربة داخلية يضبط سير حركية تجربة العرفان وكأن الجمال كما قلنا في بداية الحديث عين من عيون العرفان. وقامت التجربة الجمالية على مقولات مختلفة وقد جمعناها في مقولة الجلال والجمال ومقولة الحس الجمالي وارتباطه باللذة ومقولة الجمال والتجلّي.

أما **الفصل الأخير** فكان فيه تفصيل للقضايا الجمالية التي تناثرت في نصوص الشيخ الأكبر ولكنها مجموعة في خيط واحد، وهو خيط الباطن الذي يوجهها الوجهة التي يريد، فجاءت هذه القضايا تعبيرا عن الهواجس الحقيقية التي عاناها ابن عربي في مواجهته للمشكلات الكبرى في العرفان منها قضية اللغة بتفاصيلها الدقيقة كالكلام والصمت والرمز والإشارة، ومنها قضية الكتابة التي شغلت كثيرا من الباحثين بحكم أنّ لها تمركزاتها الحديثة والمعاصرة في سياقات الفلسفات التي تشتغل عليها، وهناك قضية مفهوم الشعر الذي لا يشكل بدوره معنى كبيرا في عرفانية ابن عربي ولكنه يمثل قيمةً جمالية بحكم منزلته بالقياس إلى القرآن الكريم، فهو أيضا كلام له وزنه وله مفاهيمه التي تضبط بالكشف لا بالعقل. وأخيرا هناك قضية الصورة التي لها ارتباط بقضية الخيال المدروس في الفصل الثالث ولها تواشجات مع الشعر والكتابة بشكل عام، فهي مركزية من خلال هذه الارتباطات جميعا.

وأخيرا توّج البحث بخاتمة تضمنت بعضا من النتائج التي انتهى البحث إلى تقريرها والتدليل عليها. إنها نتاج خبرة التحليل المتواضعة خلال سير متباطئ مع الفصول الأربعة التي تشكل نواة البحث حول عرفانية الشيخ الأكبر.

نتحدث قليلا عن مسألة المنهج المعتمد في بحث محي الدين بن عربي وظاهرة الجمال في عرفانيته، ولعلّ الأمر تجاوز قليلا فكرة التمسك بمنهج واحد نعتمده طيلة البحث، فقد زاوجنا بين منهجين أساسين في قراءة ابن عربي وهما: المنهج المستمد من الفلسفة الظاهراتية أو الفينومينولوجيا والمنهج التأويلي الذي يجد جذوره في فلسفة هانز جورج غادامير. وليس فقط التجذر الغربي هو الذي يعنينا بل طبيعة المنهج العربية من خلال النظريات الجمالية العربية التي تبلورت في كتابات عبد

القاهر الجرجاني وأبي حيان التوحيدي والجاحظ. فكان هذا التبني المنهجي وسيطا لنا في قراءة ابن عربي والسعي إلى **فهمه** و**تأويله،** وكان من نتيجة ذلك أن توزع المنهجان على قضايا مختلفة تتناسب والمشكلات المطروحة. وأحيانا كان المنهجان يمتزجان بعضهما مع بعض ليشكلا أفقا واحدا للتحليل والدراسة. وانطلاقا منهما التزمنا بالنص الأكبري وجعلناه منطلقا للتحليل المنهجي والعلمي.

تقع اختياراتنا على مجموعة ضخمة من المصادر التي تخدم رؤيتنا حتى نستطيع السير حيث تسمح الأدوات التي امتحناها أثناء القراءة التي ابتدأت قديما في حقل التصوف. كان الوقوف على متن صوفي من أكثر المشكلات تأثيرا على الباحث. كان بحثنا قبل تعديله هو" **التجربة الجمالية في العرفان الصوفي: بحث في أدبيات التصوف الإسلامي**" وهو عنوان يدل على شساعة مطلقة لا تفي بالغرض الخاص الذي يودّ الباحث الوصول إليه وتحقيقه. حين التعديل صار: " **التجربة الجمالية في العرفان الصوفي عند محي الدين بن عربي** ". وقد جمعنا بين كلمتين أساسيتين عبّرا عن رؤيتنا داخل البحث، وهما: الجمالية والتصوف. فما الجامع بينهما؟ هذا جزء من الإشكال في بحثنا والذي جعلنا نختار متنا كبيرا وعميقا وواسعَ الأطراف وهو المتن الأكبري، ونقصد به متن الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي. تأتي مشكلة أخرى متعلقة بمصادر البحث، المصادر الأساسية الخاصة بابن عربي ثم المصادر التي تشرح الظاهرة التي اخترناها. أمّا فيما يتعلق بالمصادر الأساسية، فقد جمعنا منها ما هو كاف للكتابة أو مقاربة الظاهرة، مثل الفتوحات المكية وفصوص الحكم بشروحاته المختلفة والرسائل والتفسير والكتب التي تناولت جانبا من حياته الخاصة مثل روح القدس في مناصحة النفس، فضلا عن رسائله التي هي أشبه بالكتب وتعطي صورة واضحة عن تجربة الشيخ الأكبر خارج كتابيه الكبيرين: الفتوحات المكية وفصوص الحكم. ولم نعتمد كثيرا على شعره بحكم أن ابنَ عربي ناثرٌ يستطيع إبلاغ الفكرة في سلامة من البلاغة التقليدية، بينما في الشعر هو محكوم بضابط بلاغي نَظْمي يشكل به معانيه فلا نرى لها أفقا من التأويل، إلاّ في القليل النادر حيث استطاع أن يقول شيئا مّا وبخاصة في ترجمان الأشواق. فالشعر مستبعد من هذه الناحية، وكان أكثر أخذنا من الفتوحات المكية وفصوص الحكم والرسائل وروح القدس، أما باقي الرسائل فالبعض منها فقط كان معينا في جلاء بعض صور الفكر عندنا وفق المنظور الذي اتخذناه دليلا على رؤيتنا. تبقى الحاجة إلى فهم ابن عربي شعورا مستمرا معنا مما جعلنا نفكر في أكثر البحوث صلة ببحثنا فوجدنا الأمر لا يتعدى أن يكون بضعة كتب جادة تناولت فكر الشيخ الأكبر وفلسفته وتصوفه من منظورات مختلفة وأهمها كتاب الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي لهنري كوربان Henry Corbin وهو كتاب ترجم حديثا إلى اللغة العربية من قبل فريد الزاهي ونشر بالمغرب، وكتاب ابن عربي، حياته ومذهبه لأسين بلاثيوس المستشرق الإسباني وترجمه عن الإسبانية عبد الرحمن بدوي، وكتاب ابـن عربي أو البحث عن الكبريت الأحمر لكلود أداس Claude Addas : Ibn Arabi ou la quête du soufre rouge. وكتاب الولاية لميشيل شودكيفيتش Michel Chodkiewicz: Le sceau des saints, prophétie et

ترجمه أحمد الطيب، وله أيضا sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi. كتاب محيط بلا ساحل، ابن عربي: الكتاب والشريعة ,Un océan sans rivage وهذا جزء من الكتب الأجنبية، أما الكتب .Ibn Arabi, le livre et la loi العربية فلم نشأ أن نعود إلى جميع العناوين التي تناولت ابن عربي، فهي كثيرة جدا، حاولنا أن نعتمد على أكثر الدراسات أصالة والتي تبتعد عن التناول التاريخي المُبسط والذي يختزل التجربة كثيرا في مسائل عامة، وكان من بين هذه المراجع: الكتابة والتجربة الصوفية: نموذج محي الدين بن عربي لمنصف عبد الحق، وكتاب ثلاثة حكماء مسلمين لسيد حسين نصر، وكتاب فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي لنصر حامد أبو زيد وله أيضا كتاب هكذا تكلم ابن عربي، وكتاب الكتابة والتصوف عند ابن عربي لخالد بلقاسم.

أما عن بقية المصادر والمراجع فكلها تصب في موضوعنا الذي اخترناه، منها القديم والحديث ومنها العربي والأجنبي، وكلها كانت هادية لنا عبر الفصول التي اشتغلنا عليها ورتبناها حسب مقتضيات الإشكال المطروح.

لعل المشكلات التي تطرح في كل بحث هو عدم التوافق بين طبيعة الموضوع وظروف العمل التي شكّلت إطاره وعناصره المتعالقة. ولا شكّ بأن النص الأكبري يستلزم عُدّة لا زال الباحث يرنو إليها ويطمح لاكتسابها. فقد أخذتْ منّا بعضُ القراءات لفصوص الحكم مثلا شهورا إن لم أقل سنوات كان يفصل بينها مجريات الحياة المعقدة، ولم نخلص لما كنا نودّ الوصول إليه فبقيت بعض النصوص عالقة في البحث وبخاصة التي تتصل بنظرية وحدة الوجود وإثباتها وعلاقاتها بالمعاني الصوفية الأخرى. فضلا عن أن الوقت لم يسعفنا للإلمام بكل نصوص الشيخ الأكبر، فهي كثيرة أحصاها بعض المختصين في ابن عربي في أكثر من مائتي كتاب ورسالة. ناهيك عمّا هو مطبوع ووصلت إليه أيدينا. وتبدو من خلال هذه المشكلة مشكلة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى وهي اختيار النصوص التي تتصل بموضـوع الجماليات وتفسيرها وإعادة قراءتها وتأويلها، ولعلّ هذا الأمر يحتاج منّا وقتا طويلا لفرز هذه النصوص بحثا عنها في متون كبرى كالفتوحات المكية. ولكن على الرغم من كل هذه المشكلات إلاّ أن حبّ الاطلاع على أسرار أولياء الله تعالى والاهتداء بمعانيهم وذوق مواجيدهم خفف من عبئها وثقلها.

يضاف أيضا أن الاستفادة من بعض المراجع كان متفاوتا بحسب الحاجة، فلم نعتمد كتاب ميشيل شودكيفيتش حول الولاية لأنه خصصه فقط لمعنى الولاية أو ختم الولاية عند ابن عربي، وهذا مضمون من المضامين العرفانية التي لم نجد لها علاقة في بحثنا، ولكن كان الاعتماد في بعض المواقف على كتابه الثاني ابن عربي: " الكتاب والشريعة" ففيه تعالق في بعض النواحي مع موضوعنا. ولما نحن بصدد الحديث عن مصادر البحث ومراجعه وجدنا أنفسنا حيال مكتبة كاملة لابن عربي وحده ولكنّا حاولنا الاستغناء عن بعض المصادر التي لها سياقات مختلفة مثل كتابة حول ختم الولاية والمسمى بعنقاء مُغرب، فضلا عن تفسيره للقرآن الذي طُبِع في مجلدين، تبين من خلال القراءة أنه يتناقض مع أسلوب ابن عربي المعتاد في

الفتوحات والرسائل والفصوص، وأشارت بعض الدراسات بأن التفسير لتلميذه عبد الرزاق القاشاني ووقع كتاب بين أيدينا ولكن جاء متأخرا بعد تحرير القسم الأكبر من البحث وهو التعاليق الباطنية للقرآن طبقا لعبد الرزاق القاشاني Les commentaires ésotériques du Coran d’aprés Abd ar-Razzâq al-Qâshâni وكانت هناك رسائل تمّ تحقيقها مؤخرا وصدرت في أجزاء لم يتفق مؤرخو ابن عربي حول صحة نسبتها وبخاصة عثمان يحيى الذي قام بعملية جرد كاملة لمصنفات الشيخ ونشرها في كتاب خاص صدر باللغة الفرنسية لم نظفر به على الرغم من الطلب ولكن أشارت إليه مراجع مختلفة، وإذا أردنا أن نضيف شيئا فيما يتعلق بالاستفادة من المصادر، فقد تجمعت لدينا جملة لا بأس بها من شروحات الفصوص ونذكر منها شروح أبي العلا عفيفي والقاشاني والجامي ومؤيد الدين الجندي، ولكنّا لم نستعن إلا بالشرح الأول لعفيفي لاستيفائه بالمطلوب من فكر ابن عربي، واعتماده على ما تناثر من شروحات السابقين، فكان يجمع بين ما سبق وبين حداثة الطرح لمسائل ابن عربي. كانت هذه بعض الأسباب جعلتنا نعتمد على المصنفات الكبرى للشيخ الأكبر ففيها غنى المعاني ما يجعلها كافية لإنجاز هذه الأطروحة.

ولئن كان من كلمة نختم بها هذه المقدمة فلا تكون إلاّ شكرا لأستاذنا الدكتور محمّد عباسة على قبوله الإشراف على هذا الموضوع بمحبّة وودّ قلّ نظيرهما في مثل هذا الزمن. نشكره على ما أبداه من ملاحظات وما أسداه من خدمات كانت عونا لنا على إتمام هذا البحث في وقت عصيب.

الفصل الأول

نظرية العرفان في التصوف الإسلامي

بنية المعرفة

الاتجاه نحو الباطن

تحتل المعرفة موقعا مهما في الثقافة الإنسانية عموما وفي الثقافة الإسلامية خصوصا، لأنها تمثل الغاية التي ينتهي إليها الطلب. الحديث عن المعرفة في التصوف يعني في المقام الأول نظرية المعرفة الصوفية التي وَصَلَتِ الجمالَ بموضوعات أخرى في دائرة واحدة. ليس الجمال ظاهرة منعزلة في الثقافة الصوفية، فهو من ناحية، طريقة في البحث والنظر، ومن ناحية أخرى، مظهر من مظاهر التجليات الصوفية. وقد ارتبط في كثير من الأحيان بالحضرة الإلهية التي شكلته وتحولت إلى فضاء له في المقام الأول. من هنا كان الحديث عن الدائرة التي عاش في كنفها وهي دائرة المعرفة. ليست المعرفة واحدة بالنسبة للجميع وليست البدايات متشابهة، بل هناك اختلاف متجذر في البنية الذهنية لوسائل المعرفة وطرقها وطبيعتها أيضا. نتحدث عن بنية المعرفة من وجهة نظر الباحث الذي تشكل له هذه الظاهرة سؤالا أساسيا، والحديث عن البنية هو حديث عن التشكُّل الأولي والظاهري لطبيعة المعرفة الإنسانية، هذا التشكل الذي يطبع بنية العقل ذاته، فبنية المعرفة تحيل على طبيعة العقل الذي ينتجها. ويبقى العقل سؤالا في الثقافة الإسلامية وإن كان هذا الجزء من الفصل لا يُعْنَى إلا بالمعرفة وتقسيماتها وسيأتي الحديث عن العقل ومقامه في التصوف، حيث نجد دائرة التساؤل تكبر في ثقافة

العرفان الصوفي عن مصدر المعرفة. المجال إذن مجال البحث في المعرفة من حيث هي.

لعل النصوص المفتاحية في ثقافة العرفان الصوفي تتيح مجالا أوسع وتعبر عن أفق رحب فيما يتعلق بطبيعة المعرفة وبنيتها. و الدارس لا يسعه سوى النظر في كتب الأولين وبخاصة في كتب التأصيل للعرفان لكي يلاحظ طبيعة التنوع في مناقشة سؤال المعرفة. وقد طرحت المعاجم وكتب المصطلحات الصوفية هذه اللفظة من حيث هي و بشكل مطلق، فقد ورد في كتاب معجم اصطلاحات الصوفية للقاشاني ما نصه: "وهي الإحاطة بعين الحقيقة بالحقيقة على ما هي عليه"[1] وهو المفهوم نفسه الذي وضحه الشريف الجرجاني في كتابه التعريفات حيث قال: " والمعرفة أيضا إدراك الشيء على ما هو عليه وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم، ولذلك سُمِّي الحق تعالى بالعالم دون العارف."[2] وينطلق هذا التصور – وهو عامٌّ بين التصورات الأخرى التي يجري البحث فيها لاحقا- من المعنى الطبيعي للمعرفة، ثم أضيف إليه المعنى الطبيعي للعلم، وقياس هذا المعنى على ذاك، وربط القياس بالدلالة الغيبية وارتباط الظاهرة بالمطلق، فصار العلم أوسع من حيث الدلالة على الغيب، لأن اسم العالم صفة الحق تعالى بخلاف العارف. صار العلم صفة الذات الإلهية والعارف صفة الإنسان، والشروح التي قدمها ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ) في كتابه **مدارج السالكين** مستفيضة في معرفة الفرق بين العلم والمعرفة وإن كان الاتفاق حول طبيعة المعرفة الأولية واحدا، ولكن طبيعة الكتاب جدلية في المقام الأول وبيان مطول للمعارف اللغوية والتأويلات التي تشتغل على ما يتفق مع منهج الشارح ومعتقده، فهو لا يني يذكر صفة العلم التي تتصل بالذات الإلهية وقياسها بصفة المعرفة التي لا تتصل بالذات الإلهية مطلقا ويحاجج على أن المتأخرين يفضلون العارف على العالم، أي المعرفة الذوقية على العلم بحكم كونه حجابا حيث يقول: " وهذه الطائفة ترجح المعرفة على العلم جدا وكثير منهم لا يرفع بالعلم رأسا ويعده قاطعا وحجابا دون المعرفة وأهل الاستقامة منهم أشد الناس وصية للمريدين بالعلم"[3] والمقصود بالطائفة هم الصوفية، وسيكون هذا الموقف نقطة استبصار لنا لتوضيح فكرة المعرفة التي تتم ذوقا أو التي لها صورة العلم اللّدني. إن المعرفة اللّدنية تشكل مذهبا مستقلا وهي ذات طبيعة خاصة في العرفان الصوفي، تمّ التأصيل لها منذ أن أصبح التصوف شرطا وجوديا ومذهبا قائما بذاته.

---

[1] عبد الرزاق القاشاني: معجم المصطلحات الصوفية، تحقيق، عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992، ص 363.

[2] الشريف علي بن محمد الجرجاني: كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت 1995، ص 221.

[3] ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق، محمد حامد الفقي، دار الفكر، بيروت، الجزء 3، ص 335.

يبقى المعنى العام للمعرفة مسيطرا على مساحة شاسعة من الفكر وهو المعنى الذي أكده صاحب منازل السائرين حيث يقول فيها: " المعرفة إحاطة بعين الشيء كما هو"[1] ولكنه في تعريف العلم يقسمه إلى ثلاثة أقسام:

- علم جلي
- علم خفي
- علم لدني[2]

جاعلا اللدني آخر المراتب لكونه علما حاصلا من غير كسب. لا يصبح الشأن فيما بعدُ متعلقا بأسبقية العلم على المعرفة وانحصار المعرفة في المجال الصوفي أو العرفاني أو الباطني الذي لا يتوافق مع بنية العلم ذاته حيث العقل والاتساق والمنطق. بل سيكون من شأن التاريخ، تاريخ الفكر الفلسفي والعرفاني في الثقافة الإسلامية أن يعيد تغيير جغرافية الفكر ويعيد ترتيب المعارف والمفاهيم ليجعل من العرفان أو ثقافة الباطن معرفة مؤكدة من قبل سلطات العقل وأولها سلطة الفقيه أو قاضي الدولة، ونحن نقصد من وراء هذه الفكرة أن محنة الحلاج (ت 309 هـ) كانت ناتجة عن احتقان الفكر وتبعيته لحاكمية السلطة فضلا عن تيه اللسان وزيغان الفكر، بعد المحنة طبعا صارت للمعرفة الباطنية أساليب استراتيجية للتوافق بل للاختلاف مع منطق الظاهر.

جعل التصوف معرفة الغيب ممكنة. التصوف بمعناه الروحي حيث تكون التجربة سيدةَ الموقف. وبدأت تطرح أسئلة جديدة على الذهنية العربية من قبيل التساؤل عن وسائل المعرفة التي تمَكِّن من الوصول إلى الحقيقة – لكي نجعل الحقيقة ضمن أكثر الألفاظ خطورة في تاريخ الثقافة العربية والإسلامية – سنحاول بدءا أن نبدأ من النقطة التي شكلت الأساس المعرفي للعرفان أو للباطن، ونرى من جهتنا أن التشكلات الأولى قامت على فكرة نبذ الحياة وتقديس الآخرة، وتضمنت تصورات الصوفية معاني الزهد والتقشف في متاع الدنيا، فكان لزاما أن نلتفت إلى الحالة التي بدأت في طرح السؤال، سؤال المعرفة وعلاقة ذلك بالوجود الإنساني، ونحن نرى من جهتنا أن لحظة المحاسبي هي الأَوْلَى بالدراسة.

تحّدث **الحارث المحاسبي** (ت 243هـ) كثيرا في المعرفة، وكتب في العقل وشرفه، وكتابه الرعاية لحقوق الله موعظة ملتبسة بالتضمين النفسي أو إرادة الشيخ مع مريديه، فهناك سلطة النهي في صورة أخلاقية عالية ورسم أفق للآخر حتى يعايش التجربة ويتخيل أنه يحياها فعلا. تقول عنه كتب الطبقات: " وهو من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر وعلوم الأصول وعلوم المعاملات."[3] ويتضمن كتاب الرعاية كتبا فرعية هي عبارة عن تحليل باطني للأخلاق الملتبسة على المؤمن أو مداخل الشيطان من أمثلة الكبر والعجب والرياء والغرة، وكان الدافع في التنبيه

---

[1] عبد الله الأنصاري الهروي: منازل السائرين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص 125.

[2] المصدر نفسه، ص 77.

[3] عبد الوهاب الشعراني : الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، الجزء الأول، ص75.

على ذلك العزلة التي فرضها المحاسبي على نفسه: " لفظ الدنيا ... وازدرى هوى النفس... ولم يستجب لها إلا في ميدان الحلال الخاص"[1]، فطبيعة الكتب التي يكتبها تنتهج صورة الموعظة الأخلاقية وهي المقام الأول في التصوف الذي بدأ بالمعاملة، أي إصلاح النفس وتربيتها. والسؤال حول طبيعة المعرفة التي تأسست من خلال هذه الصورة الأولى، هل هي أيضا معرفة قائمة على أساس أخلاقي؟ هل تشكلت البذرة الأولى للمعرفة الصوفية من خلال تربية النفس وتهذيب الأخلاق؟

لا شك أن منهج التربية النفسية المعتمد من قبل الصوفية الأوائل كان له تأثيره الخاص على النفوس من خلال سلطة التعليم والموعظة، فالمعرفة كانت تتمّ بشكل ماّ تحت تأثير ما يستطيعه الشيخ أو الواعظ، فقد ورد في مقدمة الرعاية لحقوق الله دائما قول المحقق معلقا على صفة الصدق التي تعدّ تعبيرا عن القدوة الحسنة: " وبهذا الصدق استطاع أن يقبض على زمام أعداد كبيرة من الطلاب، وأن يخضعهم لسلطان إرشاده – وهوالأمين في السرّ والعلانية – وأصبح طلابه كما وصفهم تلميذه إسماعيل السراج، يجلسون بين يديه من بعد صلاة العشاء إلى ما بعد منتصف الليل، وكأن على رؤوسهم الطير."[2]

كان المحاسبي في طريق تأسيسه للمعرفة الأولية يرسم الطريق إلى الله تعالى من خلال الزهد وذمّ الدنيا ونبذ الملذات و يؤكد على حسّ السماع أو الاستماع، وكان يتوجه بوصاياه إلى مريديه وإلى قرائه، وكان من طبيعته أن يتوهم سامعا يخاطبه ويلقي إليه بوصاياه واضعا في الاحتمال سؤالات السامع ليتموضع في موقع المجيب عنها، يقول في مقدمة كتابه الرعاية: " فإني قد فهمت جميع ما سألت عنه، وقد أحببت قبل جوابي إياك عما سألت عنه أن أحثك على حسن الاستماع، لتدرك به الفهم عن الله عزّ وجلّ في كل ما دعاك إليه. فقدمْ حسنَ الاستماع منك لما أجبتك به، لعل الله عزّ وجلّ أن ينفعك بفهم ما أجبتك عنه، من الرعاية لحقوق الله عزّ وجلّ والقيام بها، فإن الله تبارك وتعالى أخبرنا في كتابه: أنه من استمع كما يحب الله ويرضى، كان له فيما يستمع إليه ذكرى، يعني اتعاظا، وإذا سمى الله عزّ وجلّ لأحد من خلقه شيئا فهو كما سمّى، وهو واصل إليه كما أخبر."[3] ولعل مدارج المعرفة في هذا الباب عند المحاسبي بحسب التوصيف الذي وصفناه تقوم على ثلاث مراحل:

1. حسن الاستماع.
2. إدراك الفهم.
3. الانتفاع بالفهم.

وقد يتم التركيز أساسا على الحالة الأخيرة وإلا ضاعت طبيعة الوعظ الذي قام على أساسها الكتاب كله، والانتفاع قد يدل على الحالة الوظيفية للمعرفة في بداياتها،

---

[1] الحارث المحاسبي: الرعاية لحقوق الله، تحقيق، عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الرابعة، (د.ت)، ص 9، من مقدمة المحقق.

[2] الحارث المحاسبي: الرعاية لحقوق الله، من مقدمة المحقق، ص 10.

[3] الحارث المحاسبي: الرعاية لحقوق الله، ص28.

ولأن الانتفاع أيضا مسألة متعلقة بالجمهور من السامعين، والتعويل هنا على الكثرة من المستمعين حتى يتمّ إيجاد صيغة طبيعية للوعظ الديني أو الأخلاقي، وقد نعثر في كتاب الرعاية على النص المفتاحي الذي يستطيع أن يكون تفسيرا منطقيا للحقيقة المبتغاة، حيث يقول فيه الحارث المحاسبي: " فإذا علمت أنك عبد مربوب، ثم عقلت لِمَ خُلقت؟ ولماذا عرضت؟ وإلى أيّ شيء لا محالة مصيرك، إلى عذاب الأبد، أوالثواب ونعيم الأبد؟ كان ذلك أول ما يجب عليك أن تبدأ به، لأن أول ما يلزمك في إصلاح نفسك الذي لا صلاح لها في غيره – وهوأول الرعاية – أن تعلم أنها مربوبة متعبدة، فإذا علمت ذلك علمت أنه لا نجاة للمربوب المتعبد إلا بطاعة ربه ومولاه، وأن الدليل على طاعة ربه ومولاه عزّ وجلّ العلم، ثم العمل بأمره ونهيه في مواضعه وعلله وأسبابه، ولن يجد ذلك إلا في كتاب ربه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، لأن الطاعة سبيل النجاة، والعلم هوالدليل على السبيل"[1] فأساس المعرفة هي معرفة المنزلة التي يحتلها الإنسان في مقابل منزلة ربه عز وجل، معرفة مقام الربوبية حتى تستقيم العبودية، وهذا الأمر مشروط بالطاعة التي تعبر عنها تقوى العبد والدليل على الطاعة هو العلم ومن ثم يصير للعلم هذه الأهمية في توجيه حياة الإنسان ناحية متن الطاعة الذي يتمثل في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وهذا العلم شرط صحته وسلامته أن يكون متبوعا بالعمل. المعرفة إذن لا تخرج عن إطارها الأخلاقي الذي وضعت فيه، هذا الإطار الذي يربط منطقيا بين الأسباب والنتائج، ويحاول أن يجد لنفسه صيغة عبور إلى الآخر من باب الموعظة والتعامل مع الجوانب العملية في الحياة الإنسانية. ولعلّ الاختلاف في درجات التعبير عن المواقف العامة يكمن في الانتقال من كتاب إلى كتاب في المتن المحاسبي، فكتاب الرعاية يفصح عن نفسه إفصاحا مباشرا وإن كان في الواقع كتاب له وزنه في الحياة الدينية لدي المسلمين، وقد ساهم بشكل وافر في بناء أسس المعرفة الصوفية أوالباطنية التي تقوم عليها التجربة.

يعتمد المحاسبي في كتابه **الوصايا** منهجا مختلفا وإن كان من حيث الغاية لا يفترق كثيرا عن الرعاية، فهو يعتمد النصيحة المباشرة باستعمال وسائل الإقناع التي تستمد من القرآن الكريم والسنة الشريفة وحكايات الأولين من الصالحين وحتى العبر من السابقين كالأنبياء. ففيه يركز دائما على الناحية العملية الوظيفية، وهي بلوغ تحقيق كمال الأخلاق في نظام المعاملة والسلوك ويكون الدافع في ذلك تجربة إيمانية قائمة على أساس العلم لا على أساس التقليد. يرد لفظ العقل في كتاب الوصايا الذي هو دليل معرفة لا دليل جهل مصحوبا بالجزاء، يقول المحاسبي: " ألا فمن رغب منكم في العقل وأراد السبيل في اكتسابه، فإن أفضل ما تستفيد بالعقل أن تطيع الله فيما افترض عليك، وتتجنب ما حرم عليك."[2] فالعقل في النهاية حاصل الطاعة التي هي أساس وجود الإنسان ما دام يخضع لصيغة: العبد/الرب. العقل

[1] المصدر نفسه، ص 44.

[2] الحارث المحاسبي: الوصايا أوالنصائح الدينية والنفحات القدسية، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 84.

العملي الذي يتحرك بهدى النفس ومنطق العمل. وقد قال الحارث المحاسبي نفسه في كتابه شرف العقل: " إنما عرفهم الله سبحانه وتعالى إياه بالعقل منهم، فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم، بمعرفة ما ينفعهم، ومعرفة ما يضرهم."[1] نستطيع إلى حدّ مّا تبين صورة المعرفة في صيغتها الأولى والممتزجة بالأخلاق ونظام المعاملات والمتعلقة بتهذيب النفس الإنسانية، وهذه طبيعة كل فلسفة تقوم على مبدأ إصلاح الذات وتوظيف العقل بالمفهوم العملي لخدمة هذا الجانب الوظيفي في الحياة الإنسانية.

كتاب **التوهم** يسير سيرة مختلفة، ولعلنا نقول فيه بأن المحاسبي وجد سبيلا إلى التعبير عن مشاعره الدفينة ومعظمها ينتمي إلى عالم الحس بطريقة أكثر حرية، حتى لنظن بأن عين الفقهاء كانت رقيبة حينما تدثر بلباس الوهم لكي يتحدث عن العالم الأخروي بصيغة فردية بحتة. إن الجانب الحسي في التجربة الصوفية تبدأ جلية من هنا، التفكير في الجسد، في الجمال الجسدي وفي الكمال من خلال أداء واجب الطاعة. اللذة تكمن في هذا الجانب المكبوت والحسي والعميق عند معظم المتصوفة من خلال خيانة التعبير. المجال الأخروي أو القيامي مجال تمويه وتعمية. في مثل هذه النصوص نكتشف لعثمة اللسان، أي اللسان الحقيقي الذي ينشد الإفصاح عن رغبة أو عن انفعال عميق بالوجود. هناك حالة تقمص للدنيوي في الأخروي، محبة للحس متوارية وراء جدار الخيال. البحث عن الرغبة أو نشدانها من كمالات المعرفة اللدنية أوالصوفية. طبعا هناك الرمز والحالات التعبيرية الناشزة والاستعارات التي تحيا بها النصوص الكبرى، ووراء ذلك كله رغبة شديدة فيما هو دنيوي وشهواني. لعل سلطة العقل الفقهي هي التي سيطرت على الألسنة ووجهت التعبير الوجهة التي أرادت. ومع ذلك فالثورة على سلطة العقل تكمن في التعبير أيضا، ولكن في فضاء مختلف ومتوار عن الرقابة الظاهرية.

التوهم لازمة توحي بأن لا حقيقة هناك، والعبارة كلها تعبير عن خيال قلق أو وهم زائف. ويسير النص سيرة تقمص القارئ الافتراضي الذي يتوهم بدوره معنى ما يُقال. يبدأ كتاب التوهم بالموت، أي الاستعداد للدخول مع الكاتب عالما كله رمزي وغريب ومحال، وتأتي عبارات لم يرد ذكرها كثيرا في غير كتاب التوهم، مثل الشك والحيرة والتردد: " فتوهم جوابك باليقين أو بالتحير، أو بالتردد والشك"[2] أو: " فتوهم نفسك لذلك الخوف والفزع والرعب، والغربة والتحير"[3] والموت حالة استعداد لتقبل المعنى وانتظار ما هو مفاجئ ومحتمل ومتربص. ولكن تكمن المقدرة على مخاطبة الحس الإنساني وكأنه يعي فعلا التجربة، تجربة الأشياء المألوفة في العالم الأول أي في الدنيا. ولا شك أن استعارة الموت هي إيحاء رمزي على كل ما هو دنيوي وحسي. هذا ما يراه البعض في كون التصوف أكثر المظاهر

---

[1] الحارث المحاسبي: شرف العقل وماهيته، تحقيق، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص 17.

[2] الحارث المحاسبي: التوهم، ضمن كتاب الوصايا، ص 244.

[3] المصدر نفسه، ص 252.

الإنسانية شغفا بالحياة، ويسميه بالفكر الوجودي[1]. إنّ الذي يعنينا في مقام البحث هو صلة التعبير عن معنى اللذة بالمعرفة، ولعل ابن خلدون في نص صريح يقدم إجابة عن هذا السؤال حينما يقول: " فاللذة على ضربين: لذة الغرائز البدنية بحصول مقتضى طباعها، ولذة القلب بحصول مقتضى طبعه وغريزته وهو العلم. وأعلاها لذة معرفة الله تعالى وصفاته."[2] صارت المعرفة هنا أو هناك، أي في الحياة الدنيا أو في الحياة الآخرة، مقرونة باللذة، أو الوجه الآخر لها، إذ لها حق التفاعل مع الجسد من باب الحس القريب والطبيعي. إن الالتذاذ بما سيصيبه الإنسان في عالم الآخرة، وبخاصة ما تعلق بالبدن جزء من المعرفة أو من اليقين الذي يتحققه المؤمن في نفسه، فهناك جزاء للأعمال وثواب على السلوك، وليس أفضل من لذة مقرونة بحس جسدي تنفعل له الأعضاء كلها وتنتشي به كل الحواس، المعرفة جزاء: " فمن لم يلتذ بشيء من المعرفة هنا لم يلتذ بشيء من الرؤية هناك، إذ لا يستأنف أحد في الآخرة عملا لم يصحبه في الدنيا... وإنما هو أن تنقلب المعرفة نظرا ومشاهدة فتعظم اللذة كما تعظم لذة العاشق برؤية محبوبه."[3] هناك استمرارية وصيرورة للسلوك الإنساني واختياراته في الحياة الدنيا. اللذة حياة المعرفة، إن خلت منها لا تستطيع أن تتأكد حسيتها بالنسبة للطبيعة البشرية. ومن باب التواصل، خاطب المحاسبي الحس الإنساني، خاطب دنيويته وغريزيته وما يربطه إلى طينته الأولى، حيث المتعة الخالصة، فهو حتى في تعبيره عن لذة الرؤيا للخالق وهي قمة ما يستطيعه أهل الجنة بلوغه، يربط ذلك بمتعة الجسد، الرؤية مسبوقة بالاستعدادات البدنية الخالصة، يقول المحاسبي في نص صريح: " فلما أكلوا وشربوا، وخلعت الملائكة الخلع، وطيب مطر السحاب، شخصت أبصارهم وتعلقت قلوبهم. ثم رفع الحجب."[4] والحديث جار على أولياء الله والمنزلة القصوى التي يصلونها عند مولاهم، ويظل العقل يتوهم[5] الصور لتتجلى له الحقيقة المعبر عنها. المخاطبة هنا لم تخرج عن حدود الحسّ، حتى اللغة التي يستعملها المحاسبي هي لغة الأشياء التي يألفها الحس الإنساني الغريزي والهدف هو أن تبدو المعرفة في صورتها الجسدية.

صارت المعرفة على يد **الجنيد** (ت 279 هـ) ذات طبيعة متجذرة في الباطن ويمكن أن ندرجها ضمن العرفان الإسلامي الذي يربط كل معرفة بسلطة روحية خارجة عن سلطة الوعي والعقل. قد تكفي نصوص كثيرة متوارثة عن الجنيد لبناء تصور واضح حول بنية المعرفة الصوفية في الإسلام. ولعلّ التفاف الذين ترجموا

---

[1] سالم حميش: في التصوف بين التجربة وإنتاج الجمال، مجلة الوحدة، العدد 24، السنة الثانية، سبتمبر 1986، تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربية، المغرب.

[2] ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق، محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت - دمشق، الطبعة الأولى، 1996، ص 66.

[3] ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص 67-68.

[4] الحارث المحاسبي: التوهم، ضمن كتاب الوصايا، ص 277.

[5] يربط المحاسبي التوهم بالعقل، بالحضور الذهني وهو الذي رأى بأن العقل غريزة كما مرّ في كتابه شرف العقل، وعباراته في ذلك: " فتوهم ذلك بعقل فارغ..." ص 276 أو: " فتوهم بعقلك..." ص 278.

له وتسميتهم له بشيخ الطريقة أو سيد الطائفة دال على بلوغ المعرفة مبلغا خطيرا يحتاج فيه الباحث إلى دليل أو كشاف للمعاني حتى يتعرف على دلالة الاصطلاحات المعبر بها. وربما دلت التسميات على خلفيات فكرية وتاريخية متعددة، مثل كونه السيد الذي يحق له التكلم باسم طائفة تعرف بمعالم خاصة[1]، وصار التنبه إلى طبيعة المعرفة التي عبرت عنها لغة الجنيد كون أن: "الشيخ الحقيقي هو الذي لا يُعلم سوى ما عاشه ضمن خبرة داخلية"[2] من أولويات البحث عن حقيقة التصوف أو العرفان. فماذا تعني المعرفة عنده؟ وماذا تمثل في الحقيقة؟ وكيف الوصول إلى منتهى اليقين فيها؟ وهل ثمّ من طريق؟ هل كانت المعرفة عنده جزءا من الحياة التي يحياها كصوفي فقير يعايش الأوضاع التي تحيط به، أم هي جزء من ترهات الصوفية كما يقول عنها في مواضع؟

عبّر الجنيد عن مادة المعرفة بطريقة حِكَمِية، أي استخدم العبارات القصيرة أو ما يُسمّى بنظام الشذرة التي تستوعب المعاني الكلية المُعبَّر عنها. كانت هذه هي طريقة الحكماء في التعبير، سواء حين السؤال والجواب أو حين التراسل. وقد أخذت المعرفة من تفكير الجنيد الحصّةَ الأكبر فضلا عن العارف وصفاته، لأنها من جهة توطين للحس الباطني الذي بدا يتنامى في ظل هيمنة الثقافة العقلية الرسمية، ومن جهة أخرى منفذ للتعبير عن الهواجس الحقيقية التي كانت عصية على ذلك. فهناك منطلق حقيقي لبناء تصور خاص وأساسي حول التصوف كطريقة في المعرفة، ويقصد بها طريقة ممكنة وليست الوحيدة في بابها، وهذا الإمكان تعبر عنه نصوص المتصوفة الذين سبقوا الجنيد أو الذين عاصروه أو الذين جاءوا من بعده.

إن أولى المحددات التي توصف بها المعرفة الصوفية عند الجنيد هي ربطها بالمرجعية الدينية العليا والمتمثلة في القرآن الكريم والحديث الشريف، وجاء في الرسالة القشيرية عنه: " من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة."[3] وكان هذا الأصل وجها من وجوه التأسيس للبنية الداخلية أو الباطنية للعرفان، لأن التصوف على يد الجنيد سينحو منحى مختلفا من خلال تصريف العبارة على غير وجهها الحقيقي، وشحنها بالدلالات البعيدة والرمزية والغريبة، أو كما قال عنه الهجويري: " وللجنيد كلام عال، ورموز لطيفة."[4] وقد حصل الاتفاق عند أهل التصوف بأنه: " سيد هذه الطائفة وإمامهم."[5] وقد عَدّه المستشرق هنري كوربان أحد العرفانيين الكبار ممن أثاروا المشكلات الكبرى في المعرفة الباطنية، ففي ورقته حول الجنيد ضمن

---

[1] Junayd: Enseignement spirituel, traduit de l’arabe et présenté par Roger Deladrière , Editions Sindbad, Paris 1983, p14.

[2] Ibid, p. 15.

[3] القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق، هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، مصر، (د.ت)، ص 86.

[4] الهجويري: كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق، إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت 1980، الجزء الأول، ص 341.

[5] القشيري: الرسالة، ص 86.

تاريخه المشهور للفلسفة، يرى إلى هذا الصوفي الشهير أنه أثار نقطتين أساسيتين: " فنشير أولا إلى أن روحانية الجنيد مرتبطة بمثنوية الشريعة والحقيقة... أما النقطة الأساسية الثانية في مذهب الجنيد، فتظهر من عقيدة التوحيد باعتبارها أساس تجربة الاتحاد الصوفي."[1] في النقطة الأولى هناك ملاحظة منهجية تخص الموقف العام من هذه الثنائية التي حكمت تاريخ المعرفة في الفكر العرفاني الصوفي، وهي ارتباط الحقيقة عند الجنيد بظاهر الشريعة حفاظا على التماسك العام للحقيقة التي جاء بها القرآن الكريم وعبرت عنها السنة الشريفة، وجاء في بعض المواقف أن الجنيد انتقد صراحة الموقف القائل بعلو الحقيقة عن الشريعة في قول من قال بسقوط الأعمال حين بلوغ الدرجة العليا في المعرفة، فقال الجنيد: " إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهو عندي عظيمة."[2] ولعل التربية الروحية التي كان يعتقد فيها الجنيد هي التي جعلته يتموقع داخل هذه الثنائية، ففي موقف متجدد حين سؤاله عن مصادر استفادته ومورد معرفته، أشار إلى عنصر العبادة العملية التي تعني في المقام الأول صورة الالتزام بظاهر الشريعة، وقد قال: " ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات."[3] لكن على الرغم من الالتزام الذي يوفره السلوك الأخلاقي عند المتصوف إلا أن هناك حدا يستحيل على الظاهر بلوغه. والنقطة الثانية هي التي ستفتح أفقا خصبا أمام المتصوفة الذين سيأتون من بعده، وتتركز حول معنى التوحيد الخالص.

إن المعرفة التي يعرف بها الخواص يستحيل اختزالها في الأعمال الظاهرة فقط، فقد يعد هذا من الزهد، لكن التصوف الحقيقي شأن آخر، ومن هنا تبدأ مرحلة أخرى من مراحل الجنيد والذي تعبر عنه رسائله ومقطوعاته وشذراته التي تزخر بها كتب التصوف. قد أشار المستشرق هنري كوربان إلى فكرة التوحيد، والتي كتب فيها الجنيد رسالة نشرت في مجموع رسائله المنشورة والتي يقول في مقدمتها: " اعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته، وأصل المعرفة الله توحيده، ونظام توحيده نفي الصفات عنه بالكيف والحيث والأين"[4] وفي الرسالة نفسها بيان رمزي في المقام الأول عن علاقة المعرفة الباطنية أو الكشف بالتوحيد، فقد وضح الجنيد في مقام مختلف كيف يمكن الوصول إلى حقيقة توحيده والتي هي أعظم ما يستطيعه الطالب كما يسميه، مقسما إياه إلى أصناف، وكل صنف يتوسل إلى الحقيقة بوسائله أوبما يستطيع من طرق ومنافذ وتوسلات، حيث يقول: " اعلم أن الناس ثلاثة: طالب قاصد، ووارد واقف، أو داخل قائم، أما الطالب لله عز وجل فإنه قاصد نحوه،

---

[1] هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثالثة، 1983، ص 291-292.

[2] القشيري: الرسالة ص 86.

[3] نفسه. وقد جاء في الرسالة أيضا: " وقيل للجنيد: من أين استفدت هذا العلم؟ فقال: من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة تلك الدُرْجَةِ، وأومأ إلى درجة في داره"، ص 87.

[4] الجنيد: رسائل الجنيد، تحقيق، علي حسن عبد القادر، برعي و جداي، القاهرة 1988، ص 58.

باسترشاد دلائل علم الظاهر، معامل لله عز وجل بجد ظاهره، أو وارد ِلْلبَاب واقف عليه، متبين لمواضع تقريبه إياه، بدلائل تصفية باطنه، وإدرار الفوائد عليه، معامل لله عز وجل في باطنه، أو داخل بهمه، قائم بين يديه، منتف عن رؤية ما سواه، ملاحظا لإشارته إليه، مبادرا فيما يأمره مولاه، فهذه صفة الموحد لله عز وجل"[1] تبقى صفة الموحد الذي يعنيه الجنيد ما وراء الظاهر أو الباطن، فالظاهر خاصية الطالب الأول الذي لا يعرف من حقيقة التوحيد إلا معنى العبودية ظاهرا، والباطن خاصية صاحب الوقفة أو الواقف الذي يدق باب الحضرة الإلهية، منطلقا من معاني ما يمليه باطنه، وأما صاحب التوحيد فقد جاوز الظاهر والباطن، أي القاصد والواقف بالباب، فهو بين يديه غائب عما سواه يعاني معاني الوحدانية من خلال فهم الإشارة، فهو المخصوص بالمخاطبة الرمزية التي تتجاوز معطيات العلم الظاهري.

إن المعرفة التي أضافها الجنيد إلى ثقافة التصوف لا تنصرف فقط إلى المجال العملي حيث تبدو الصورة الظاهرية للذات الإنسانية، بل هي معرفة تأسيسية لقيم إنسانية ساعدت على تقديم صورة مفهومية للباطن أو للعرفان الصوفي. سواء تحدث الجنيد عن المعرفة كتجربة أو حالة إنسانية أوعن حاملها، فهو يؤكد بصورة شاملة استقلالية العرفان عن السياق المعرفي الذي بنته الفلسفة أوالعلوم الدينية التي نشطت حول القرآن الكريم. كلام الجنيد في المعرفة أوفي العرفان يظل مرتبطا بحالات الشعور عند العارف أو الكائن الذي يعاني المعرفة كتجربة تمر عبر الحواس، أي عبر جسد الصوفي، وليست كحالة تجريدية فارغة. وقد يسود الاعتقاد بأن العرفان إنكار مطلق للظاهر والحسي وإيمان بكل ما هو باطني مجرد أو قلبي، ولكن حقيقة الأمر قد تبدو عكس ذلك تماما، فشأن المعرفة أن تمر بالحس الذي كثيرا ما يقول فيه ابن عربي: " ثم إن المعرفة بالله ابتداء علم وغايتها عين، وعين اليقين أشرف من علم اليقين، والعلم للعقل والعين للبصر. فالحس أشرف من العقل."[2] وليس المقصود التفكير داخل مجموعة من الثنائيات التي تعطل التفكير السليم، إذ لا مجال للحديث عن ظاهر وباطن وعن عقل وحس دون المرور بخبرة الجسد الذي يعاني المعرفة من أولها إلى آخرها. ليست المعرفة التي يراد بها اليقين أو المشاهدة بغريبة عن الحس الإنساني، فالتدرج والكمال في المعرفة والمعراج أو السلوك يبدأ من حركة الجسد داخل مسار معين، الحركة المادية أو المعنوية التي تعين السالك في معراجه أو تدرجه في المعرفة. وسنرى لاحقا بأن المعرفة حركة أو اتجاه نحو، فلا بدّ من تحديد الطريق وسبل سلوكها والاستعداد لمخاطرها. التفسير الذي يقدمه المستشرق لويس ماسينيون في كتابه حول التصوف عن جدل العلاقة بين البدن والنفس أو الروح في البرهان على المعرفة، تفسير مبني على أساس مختلف، فهو يقول: " وإذا صرفنا النظر عن خلاف المتصوفة في السفر إلى الله فإنا نجدهم قد وجهوا همهم بنوع خاص إلى تحديد الغاية القصوى التي هي تحقق النفس بمعرفة

---

[1] الجنيد: الرسائل، ص 61.

[2] ابن عربي: الرسائل، رسالة الجلالة وهوكلمة الله، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 60.

الحق عندما يقطع العبد كل علائقها بالبدن."[1] والحديث هنا لا شك ينصرف إلى فكرة التجرد التام للمتصوف في قصده ونيته، وسبيل التجرد قطع العلائق ونسيان العالم الذي يحول دون المعرفة الحقيقية، لأن الأسباب قد تكون عوائق إذا وقف عندها الصوفي، وفي هذا المعنى يقول الجنيد: " التصوف أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة"[2] والمقصود هنا بالتصوف حالة العرفان أو معاناة المعرفة الكشفية في أقاصيها. قد تكون الورقة المخصصة لبقية المتصوفة مثل الحلاج أو البسطامي، فيها مجال للحديث عن سبيل المعرفة، أو عن المعرفة الباطنية التي لا تكون إلا بعبور الطريق.

قد تكون الفينومينولوجيا كافية لتحديد المجال الذي نتحرك فيه أو نحلله. المعرفة التي تمرّ عبر تحليل للظواهر كما هي معطاة للحس الإنساني. ما يؤسس للمعرفة أو مادة المعرفة - حتى وإن كانت غيبية – فهي ظاهرة أمام الوعي، يتملاها في صورتها المادية أو الشكلية، ويحاول أن يجد تفسيرا لها من خلال ما تؤسس له ظاهرا. نص "صاحب اللمع" قد يكون سبيلا إلى فهم هذه الفكرة، حيث نجده يحاجج على فكرة المعاني الملتبسة للظاهر والباطن بقوله: " ولا يجوز أن يجرد القول في العلم أنه ظاهر أو باطن، لأن العلم متى ما كان في القلب فهو باطن فيه إلى أن يجري ويظهر على اللسان، فإذا جرى على اللسان فهو ظاهر"[3] واللغة ظاهرة لسانية تشكل بؤرة توتر شديدة بالنسبة للتصوف من حيث كونه معرفة كشفية تقوم على الحدس والبداهة. اللغة ليست من قبيل الباطن الكشفي اللاواعي، بل هي وعي وقصد وتفكير ومنطق وعقل. هي شكل معطى للحس الإنساني، وبعض الدراسات تحاول أن تجد خلاصها في التوسط الذي لا يزحزح المفاهيم ويخلخل القواعد، بحيث تحافظ على المستوى الأدنى من التعقل لبحث الحلول المترتبة على اللبس والإشكال المعرفي الذي يطرحه التصوف كبنية معرفية متميزة، وفي هذا المجال يحاول أبو الوفا الغنيمي التفتازاني في كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامي أن يعلل وحدة التجربة واختلافها حيث يقول: "و يبدو أن التجربة الصوفية واحدة في جوهرها، ولكن الاختلاف بين صوفي وآخر راجع أساسا إلى تفسير التجربة ذاتها."[4] وسيكون التفسير هذا الذي يتحدث عنه الباحث، إذا كان من قبل الصوفي صاحب التجربة ذا احتمالين اثنين: إما إيجاد الصيغة المناسبة أو المحتملة للتعبير، أو الصمت حيال التجربة. والعرفان يتوتر بين الإمكانين الخطيرين: التعبير أو الصمت.

---

[1] لويس ماسينيون ومصطفى عبد الرازق: التصوف، ترجمة، إبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس وحسن عثمان، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، الطبعة الأولى، 1984، ص 36.

[2] عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى، الجزء الأول، ص 85.

[3] ابن سراج الطوسي: كتاب اللمع في التصوف، اعتنى به رنولد ألن نيكلسون، مطبعة بريل، ليدن هولندا، 1914، ص 23.

[4] أبوالوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، ص 3.

يطرح الجنيد في أكثر من مقام فكرة التلقي للمعرفة الصوفية أوالسؤال عن كيفية الاستقبال لمثل هذه الأفكار التي تبدو غريبة عن الأسماع. وقد كانت هذه المشكلة لا تنفصل عن الإشكال العام التي تطرحه المعرفة الباطنية أو العرفانية. ولعل النص الذي استدل به المستشرق غولتسيهر في كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام دال على عمق الظاهرة في الفكر الإسلامي، وهو قوله: " لا يصل أمرؤ إلى مرتبة الحقيقة، ما لم يعامله ألف صديق له كأنه زنديق"[1] أو قول الجنيد للشبلي: " يا أبا بكر إذا وجدت من يوافقك على كلمة مما تقول فتمسك به"[2] وفكرة التواصل الحقيقي بين الذوات فضاء للعرفان الحق وللتحقق من الأفكار، ليس من صحتها فحسب بل من فاعليتها. الحقيقة لا تقاس فقط بملائمتها للواقع بقدر ما تقاس بتأثيرها على الآخرين، والقابلية على التواصل في الثقافة العربية الإسلامية كانت مشروطة بسلطة الظاهر والمعقول والمناسب والحقيقي، بغض النظر عن دلالة هذه المصطلحات في الحقيقة. والجنيد كان يعاني من ظاهرة التباس الحقيقة على غير أهلها فيضطرون للتأوّل والتزيد على أصحاب المواجيد، جاء في طبقات الشعراني ما نصه: "وكان الجنيد رضي الله عنه لا يتكلم قط في علم التوحيد، إلا في قعر بيته بعد أن يغلق أبواب داره، ويأخذ مفاتيحها تحت وركه ويقول: أتحبون أن يكذب الناس أولياء الله تعالى، وخاصته، ويرمونهم بالزندقة، والكفر، وكان سبب فعله ذلك تكلمهم فيه"[3] ومن هنا يبدأ الخلاف بينه وبين الشبلي، الذي كان أكثر من شيخه تعبيرا عن أقاصي التجربة الصوفية في بعدها الرمزي والاستعاري والمعرفي.

كان **الشبلي** (ت 334 هـ) من المتصوفة الذين بلغوا مكانة عظيمة في تحقيق أمر المعرفة والتعبير عنها بأنواع كثيرة من المجاز والاستعارة، وقد ورد في كتاب اللمع للطوسي ما نصه: " وفيما ذكر عن الشبلي رحمه الله أنه كتب إلى الجنيد رحمه الله كتابا فكتب فيه: يا أبا القاسم ما تقول في حال علا فظهر وظهر فقهر وقهر فبهر فاستناخ واستقر، فالشواهد منطمسة والأوهام خنسة واللسن خرسة والعلوم مندرسة ولو تكاثفت الخليقة على من هذا حاله لم يزده ذلك إلا توحشا ولوأقبلت الخليقة إليه تعطفا لم يزده ذلك إلا تبعدا. فالحاصل في هذا الحال قد صفد بالأغلال والأنكال، وغلبه على عقله فحال وحاد الحق بالحق وصار الخلق عقالا، وكتب تحتها هذين البيتين:

يا هلال السما لطرف كليل فإذا ما بدا أضا طرفيه
كنت أبكي عليّ منه فلمّا أن تولى بكيت منه عليه

---

[1] جولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، ترجمة، محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد العربي، بيروت، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتاب المصري، فبراير 1946، ص 156. وقد ورد النص في كتاب محي الدين بن عربي: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق، خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص 12.

[2] السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق، نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1960، ص 160.

[3] الشعراني: الطبقات الكبرى، الجزء الأول، ص 11.

قال فترك الرقعة عنده من الأربعاء إلى الأربعاء وكتب تحتها يا أبا بكر الله في الخلق، كنا نأخذ الكلمة فننشقها ونقرضها ونتكلم بها في السراديب، وقد جئت أنت فخلعت العذار بينك وبين أكابر الخلق، ألف طبقة في أول طبقة يذهب ما وصفت."[1] ودلالة النص واضحة في الكشف عن طبيعة الرجل الذي عرف كيف يتخطى العتبة التي وقف عندها بعض المتصوفة. والموقف الذي انطلق منه الجنيد كان تعبيرا أيضا، ولكن من موقع الحفاظ على لمعان الحقيقة أو عدم إظهارها لعامة الناس، والذي يعكسه موقف الشبلي هو قياس القدرة الإنسانية ومعرفة درجة امتحانها وبخاصة في الكلام. كانت اللغة تمثل للشبلي تجربة خاصة وفريدة. وتتضح هذه الخصوصية والفرادة في طبيعتها التعبيرية، كانت اللغة تجربة بالنسبة للشبلي. يمثل الشبلي صورة الصوفي الذي يذهب بعيدا مع الظواهر الصوفية، والمعرفة واحدة منها. والذهاب بعيدا معناه الغوص في أعماق التجربة وعدم التساهل معها. وكلماته تشير إلى المواقف العصية والمعاني الغريبة التي يقف معها التصوف موقف التساؤل. كان تعبير الشبلي عن التجربة تعبيرا رمزيا غريبا بين المتعارف عليه، سواء في العرف اللغوي أو في المعاني المتداولة أو في طبيعة التفكير السائدة. أصبح التعبير عن الحالات غير اليقينية هاجس الشبلي. جاء في طبقات السلمي حكاية عن الشبلي: " ما ظنك بعِلمٍ عِلمُ العلماءُ فيه تهمةٌ"[2] فالعرفان أو المعرفة الباطنية مصدر إقلاق وإزعاج للفكرٍ اليقيني الثابت الذي يبتعد عن التهمة، تهمة الكفر أو الزندقة أو الإلحاد. صار علم المتصوفة أنفسهم، على الرغم من وقوفهم على ظاهر الشرع تبعا لليقينيات السائدة علما أو معرفة متهمة أو قابلة للبطلان ما دامت تستند على الحدس والظن والإلهام. إن الشبلي في ظل هذا التصور المبدئي لطبيعة المعرفة في التصوف يميل إلى تحقيق المعرفة الإلهية في ذاتها ولكنه يشكك في العقول والوجدانات التي تحاول الاقتراب منها، يقول في موقف الردّ على سؤال: " هل يتحقق العارف بما يبدوله؟ فقال: كيف يتحقق بما لا يثبت؟ وكيف يطمأن بما لا يظهر؟ وكيف يأنس بما يخفى؟ فهو الظاهر الباطن، الباطن الظاهر"[3] فالذات العارفة تبقى دائما في حالة بُعدٍ عن المطلق، لأن الفرق بيّن بينهما في الطبيعة. ما يستطيعه الإنسان في وجود هذا الشعور هو الإيمان بالحدوس والظنون، والشبلي يؤكد هذا الأمر بقوله حين سؤاله: " هل شاهده أحد بحقيقته؟ فقال: الحقيقة بعيدة؛ ولكن ظنون، وأمال، وحسبان... فإذا تراءى له تحقيقُ حالٍ، شوشه بالتلبيس والإشكال."[4]

إن الذي يؤكده الشبلي هو نسبية اللسان أمام مطلق الحقيقة، النهائي في تعبيره عن اللانهائي، الشكل واللامتشكل أو غير القابل للتشكل. إن اللغة تنتمي إلى عالم العقل، ما يستطيعه البشر، إلى منطق المعرفة المكتسبة والصناعية بتعبير ابن

---

[1] السراج الطوسي: كتاب اللمع، ص 233-234.

[2] السلمي: طبقات الصوفية، ص 339.

[3] المصدر نفسه، ص 347.

[4] نفسه، ص 347.

خلدون، ولكن منطق المعنى وبخاصة المعنى الإلهي فهو من عالم العرفان أو السرّ الذي سيظل سرا ووهما وظنا. المعرفة الحقيقية ظنية أو وهمية في مقابل يقين اللغة أو منطق التعبير الذي يستطيعه الإنسان. جاء على لسان التوحيدي في المقابسة السادسة والثلاثين ما نصه: " فإن الأشكال والحدود من الأقوال والأغراض منفية في ساحة الألوهية، لكنها رسوم محركة للنفوس تحريكا وكلمات مقربة من الحق تقريبا، تبلغ بالسامع إلى ما وراء ذلك كله تبليغا."[1]

التأسيس النظري

ينبني كتاب **أبي طالب المكي** (ت 386 هـ) **"قوت القلوب"** على صيغة أكثر تنظيما لأبواب المعرفة التي يحتاج إليها السالك في طريقه إلى الله تعالى، ولعل كتاب القوت يكون من المصادر الأساسية لكتاب الإحياء لأبي حامد الغزالي. وقد يقع كتابه في سياق نظم السلوك، حيث لا يزال المراد من التصوف تسوية السلوك الإنساني وتقويمه، ولعله بداية من الفصل الثالث والعشرين المخصص لمحاسبة النفس ومراعاة الوقت تبدأ مسيرة الكتاب في الاتجاه الباطني، إذ الفصول الموالية مخصصة للعارف والمريد وأحوالهما وللمواجيد والظاهر والباطن والمعرفة والعلم وخواطر القلب واليقين.

في الفصل المخصص للعلم والمعرفة وهو الفصل الحادي والثلاثين من الكتاب وفيه: " كتاب العلم وتفضيله وأوصاف العلماء، وذكر فضل علم المعرفة على سائر العلوم، وكشف طريق العلماء من السلف الصالح، وذكر بيان فضل علم الباطن على علم الظاهر، والفرق بين علماء الدنيا وعلماء الآخرة، وذكر علماء السوء الآكلين بعلومهم الدنيا، وذكر وصف العلم وطريق السلف، وما أحدث المتأخرون من القصص والكلام، وباب ذكر ما أحدث الناس من القول والفعل فيما بينهم مما لم يكن عليه السلف، وباب من تفضيل علم الإيمان واليقين على سائر العلوم والتحذير من الزلل فيه وبيان ما ذكرناه، وباب تفصيل الأخبار وبيان طريق الآثار."[2] أن يكون من أكثر الفصول تنبيها للباحث عن تصورات حول المعرفة الصوفية كما تجلت منذ البدايات.

وظاهر من الفصل أنه تخصيص لباب المعرفة الباطنية بما في ذلك تفضيل علوم التصوف على العلوم الظاهرة، وتعميق للعلامات التي يستهدي بها العرفان: القلب – الروح – السرّ... والجامع بين أبي طالب المكي وغيره من المتصوفة ربطه المعرفة بالأخلاق واستقامة الظاهر والباطن معا، فهو يربط بين النهايات والبدايات برابط العمل الصالح: " ولا يصل العبد إلى مشاهدة علم التوحيد إلا بعلم

[1] أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق، محمد توفيق حسين، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1989، ص 138.

[2] أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، دار صادر، بيروت، (د.ت)، الجزء الأول، ص 129.

المعرفة، وهو نور اليقين ولا يعطي نور اليقين حتى تمخض الجوارح بالأعمال الصالحات"[1] فالمعرفة المجردة التي لا تعطي التقوى ليست من المعرفة التي خص بها المقربون: " فحقيقة العلم إنما هو من التقوى واليقين وهذا هو علم المعرفة المخصوص به المقربون"[2] فالتقوى التي لها علاقة بعمل الجوارح أوالجسد سبيل إلى تذوق المعرفة الحقيقية أو علم المعرفة وهي الخاصة بالإلهي من بين جميع المعارف الأخرى.

لا يفصل أبو طالب المكي بين فعل المعرفة وفعل الإيمان ويجعلهما صورة واحدة لهوية المؤمن القريب من الحقيقة، وهو توصيف أحادي قائم على أساس ديني بحت، لأنه لا يميز بين ما هو علمي وما هو ديني. كانت طبيعة الثقافة الدينية آنذاك تستلزم عدم الخضوع لثورات الفلسفة المضادة للتصورات الدينية. كانت هناك ميتافيزيقا مضادة للمفهوم البدائي للدين، ودعواها هو تخلص المعرفة من المشاعر الدينية وربطها بالغيب وبالأسرار التي انتهت إليها علوم المكاشفة. سنلاحظ في الفصول اللاحقة وحين الحديث عن العقل والعالم وعن الكشف والوجود أنَّ ثَمَّة مناهضةً حقيقية لكلِّ ميتافيزيقا دينية توحد بين الفعل الأخلاقي والفعل المعرفي، وربما تبدو هذه الثورات أولى النزعات الإنسية في الثقافة العربية وفي علومها الباطنية خاصة. ينطلق تصور أبي طالب المكي من اتحاد المعرفي بالإيماني ويقول: " فالعلم بالله تعالى هو ميزان الإيمان به يستبين المزيد من النقصان لأن العلم ظاهر الإيمان يكشفه ويظهره والإيمان باطن العلم يهيجه ويشعله، فالإيمان مدد العلم وبصره والعلم قوة الإيمان ولسانه وضعف الإيمان وقوته ومزيده ونقصه بمزيد العلم بالله عز وجلّ ونقصه وقوته وضعفه."[3]

صار الإيمان ضمير العلم ولا يستطيع العقل أن يكون في حالة توازن، ومن ثمّ في حالة إنتاج إلا إذا صحّ إيمان صاحبه والمشروط أن يكون مسلما: " وأما علم الإيمان والتوحيد وعلم المعرفة واليقين فهو مع كل مؤمن موقن حسن الإسلام."[4] وقد تخفي لعبة الظاهر والباطن كثيرا من الارتباك في تصور المعرفة انطلاقا من طبيعتها. إن فعل الإيمان يتقرر بالتجربة الحسية التي يمرّ بها المؤمن، والمؤمن هنا تطلق على جميع الديانات، وهذه التجربة والتي نسميها بالتجربة الدينية وليست الإيمانية قد تتناقض وطبيعة العلم، والحس هنا يعد مقياسا للتجربة، ومن الطبيعي أن يحافظ أبو طالب المكي على نسبة التوازن بين العلم والإيمان لأن ظاهرة الحقيقة التي تتوسطهما يجب ألا تتناقض مع المستوى الأخلاقي الذي كان صوته عاليا في كتب الأولين.

على الرغم من تنامي النزعة الأخلاقية والتي لم ينج منها أبو طالب المكي، إلاّ أنه استطاع فعلا أن يتجاوزها في مواضع كثيرة من كتابه قوت القلوب. كانت

---

[1] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج 1، ص119.

[2] المصدر نفسه، ج 1، ص121.

[3] نفسه، ج 1، ص135.

[4] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج 1 ص 135.

تمتلكه نزعة زهدية كبيرة مدفوعا بكراهية مبطنة لعلماء السلطان وبخاصة الفقهاء الذين لم يتجاوزوا عالمهم الضيق ليدخلوا المعرفة التي لا تنتهي وهي العلم بالله تعالى، يقول في موضع من كتابه: "وأما علماء الآخرة وأهل المعرفة واليقين فإنهم كانوا يهربون من الأمراء ومن أتباعهم وأشياعهم من أهل الدنيا وكانوا ينتقصون علماء الدنيا ويطعنون عليهم ويتركون مجالستهم"[1] ويضيف موضحا هذا الموقف بقوة التعبير: "مما يدلك على أن العلم الذي فضله العلماء وأعظموا ذكره وخطره ووصفوا به العالم ومدحوه به وجاءت بفضله الآثار وندب إليه وفضل في الأخبار أهله إنما هو العلم باللهِّ تعالى الدال على الله تعالى الراد إليه الشاهد بالتوحيد في علم الإيمان واليقين وعلم المعرفة والمعاملة دون سائر علوم الفتيا والأحكام."[2]

لقد مهّد أبو طالب المكي الطريق فعلا أمام الكثير من المتصوفة من خلال مباحثه حول المعرفة والعلم اللدني الذي شغل حيزا مهما من كتابه المهم قوت القلوب. وقد اشتغل زيادة على ذلك ببيان الطريق الذي يجب أن يسلكه السالك حتى يهتدي إلى نقاط الوصول. فبيان الطريق والتمهيد لها على الأقل كان من أكثر المعاني تناولا من قبل المتصوفة. أليس الكتاب نفسه في عنوانه الفرعي دليلا على ذلك؟ إن الكتاب مبني على أساس توضيح طرق معاملة المحبوب ووصف لطريق المريد إلى مقام التوحيد.

ولعلَّ لحظة **أبي حامد الغزالي** (ت 505 هـ) في كتابه " المنقذ من الضلال " تعد فارقا بين تاريخين: تاريخ هيمنة العقل النظري وبداية التساؤل عن الحقيقة الباطنية. في الكتاب يطرح السؤال حول مفاهيم مثل: العقل والقلب والباطن والحقيقة والسلوك والسرّ وغيرها من المفاهيم التي توجت تجربة أبي حامد الغزالي وانتهت به إلى الحيرة ثم إلى الحقيقة. الحيرة في العقل والحقيقة في القلب، وبينهما تاهت الذات وذهبت في رحلة الاكتشاف. لقد ترك الكتاب أثرا في كثير من النفوس وشكل ذهنية جديدة تتمثل في تأسيس المعرفة على أساس الشكل. يشكل الكتاب رحلة العقل النظري باحثا عن الحقيقة هناك، أي في ضفة ما هو باطني أو حلمي أو أسطوري[3]. ليست الأسطورة من حيث كونها بنية للمتخيل فقط، بل من حيث كون أن الفكر الإسلامي في كثير من محطاته يرتكز على المتخيل كفضاء لبناء المفاهيم والتصورات الأولى في دراسة بنية الكتاب هو البحث في أصوله ومصادره والنصوص الأولى المشكلة له. ولعل القراءة الأولى للكتاب تشير إلى وجود متن صوفي كبير ومتنوع الدلالة، لكي لا نتحدث عن المتون الممنوعة بالنسبة لعلماء الظاهر: نصوص الحلاج مثلا والتي تشكل بنية أساسية لكتاب المنقذ من الضلال.

---

[1] المصدر نفسه، ج 1، ص 133.

[2] نفسه، ج 1، ص139

[3] يحيل الكتاب لا على التصور الباطني للمعرفة بل حتى على التصورات الأسطورية التي اكتسبت عند أبي حامد الغزالي صفة العقلانية وهذا يثير أكثر من سؤال حول طبيعة الكتاب الجدلية من حيث التأسيس لفكرة العرفان أو العقل الباطن.

إن لحظة **أبي حامد الغزالي** مهمة لتوضيح مسألة المعرفة الصوفية وسبل البحث عن الحقيقة التي تنازع حولها الناس ممن توسلوا إليها بالوسائط المختلفة، حتى إن كتابه المنقذ من الضلال: " هو قصة حياة فكرية مضطربة وألم نفسي، ونزاع عميق بين العقل والإلهام... فهو يشرح لنا تطور الغزالي في التفكير والسعي وراء الحقيقة، ويعرض الحالات النفسية التي ذاق مرارتها وكاد يضيع فيها بين الشك واليقين. وليس في هذا الكتاب مذهب فلسفي خاص، ولا نظرية مجردة، وإنما هو قصة تحول وجداني أو اهتداء ديني."[1]

الكتاب تنويع على المشكلات المطروحة قبل الغزالي في نظرية المعرفة، ونحن مقصدنا الأساسي هو بيان بنية المعرفة الصوفية والتأصيل لها من خلال لحظات زمانية معينة. لا يطرح إشكال المعرفة إلا بعد تراكم السؤال حولها وعن جدواها. لحظة أبي حامد الغزالي تشير إلى اللحظات السابقة وبخاصة تلك التي أربكت الفكر الإسلامي من خلال طروحاتها الجديدة مثل الحلاج وذو النون المصري والشبلي، وكل هؤلاء شكلوا لصاحب المنقذ من الضلال بنية سابقة ودليلا لمعرفة جديدة تأتي بعد السؤال. تظل مشكلة الحقيقة هي السؤال الأساسي الذي حرك الغزالي ودفعه إلى البحث عن اليقين، ويُعلق المستشرق هنري كوربان على قرار الغزالي في التخلي عن التعليم ورحلة البحث عن الحقيقة بقوله: " ويمكننا أن نتصور إلى أي حدّ قد أذهل هذا القرار الحاسم، الذي اتخذه الغزالي، أهل الفكر في عصره، وهو رئيس المدرسة النظامية والناطق بلسان المذهب الأشعري، المذهب الرسمي للدين الإسلامي الحنيف في ذلك الوقت."[2] كانت الرحلة وفقا لهذا الرأي عامل إرباك لسلطة العقل الذي لا يعترف باليقين الذي يأتي من باب الباطن. الرحلة كشف واكتشاف لحقيقة كانت بعد طول تأمل وتفكير. لم يكن أبو حامد الغزالي سباقا في هذا الاتجاه، بل كان معبرا عنه بطريق صريحة وكتابة وجدانية تضمنهما كتابه المنقذ من الضلال. الفكرة إذن كانت موجودة عبرت عنها كتب التصوف الأولى وتضمنتها المصنفات المتأخرة، يضيف هنري كوربان : " لقد جابه الغزالي إذن مشكلة المعرفة واليقين الشخصي بكل اتساعها. ولكن هل كان الغزالي المفكر الوحيد الذي بحث عن اليقين التجريبي في المعرفة الداخلية بين المفكرين الإسلاميين؟"[3] وهو السؤال الذي جعلنا نهتم أيضا بلحظة الغزالي وندرجها ضمن مباحث هذه الرسالة، لأنا مدركون تماما بأنها لحظة تتويج للأسئلة السابقة.

إن هنري كوربان من موقع بحثه ويقينياته يدرج أسماء لفلاسفة من الضفة الأخرى حيث انتعش الفكر والسؤال الفلسفي من موقع مختلف وهو يراهن على مجموعة من الفلاسفة الذين أحيوا الفلسفة بعد نقد الغزالي لها ويضرب المثل بالسهروردي (ت 585 هـ)، ولعل بعض كتب تاريخ الفلسفة الإسلامية لا تني في

---

[1] محمّد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات ومنشورات البحر المتوسط، بيروت - باريس، ص 614-615.

[2] هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 273.

[3] هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 273-274

الدفاع عن موقف الغزالي بحكم نظرة تمييزية بحتة ويتعلق الأمر بموقف من الفلسفة المشرقية التي استمرت بعد نقد الغزالي للفلسفة عامة، وهي تميل إلى الاعتقاد أيضا بأن الغزالي جزء من التراث السابق: " ولقد استطاع الغزالي أن يصل إلى كل هذا التأثير الخطير في الفكر الإسلامي بعد أن تمثل تماما تراث السابقين عليه ثم أضفى من عبقريته ونفخ من روحه ما جعلهم يتوارون إلى جانبه."[1] ولا يخلو كلام الباحث من إقصاء واضح حينما قال: " إن الغزالي قد طبع كثيرا من مظاهر الفكر الإسلامي بطابعه: في التصوف والأخلاق وعلم الكلام والفلسفة، فالغزالي منحنى خطير في مسار هذه الجوانب جميعا، ولقد أصبح قوله بمثابة الكلمة الفاصلة في هذه المجالات كلها."[2]

لقد أعيد النظر في كثير من القناعات الراسخة في الذهن، ويجبرنا التاريخ بفعل تنامي الوعي النقدي إلى إعادة قراءة الماضي بعيون مختلفة، وقد تكون ملاحظات المستشرق الفرنسي كوربان أساسية في إعادة تقييم الفكر الفلسفي بعد الغزالي. ولم يكن الغزالي يملك الاختيار حينما نقد الفلسفة الإسلامية المشائية المتأثرة بالفلسفة اليونانية، لأنه كان واقعا تحت تأثير المنطق العقلاني ويخضع لسلطان التدريس النظامي الذي شكل سلطة عليا على فكره، ولكن بعد التساؤل عن المعرفة كيف تكون؟ وعن شكل اليقين، أصبح من الضروري أن يتغير المسار، مسار البحث عن الحقيقة، فتحول من يقينيات الظاهر إلى شكوك الباطن وشبهاته: " وكان الفكر الديني في عهده قد غمره الجدل الفقهي ودقائق الكلاميين الملتوية، وهو ما نتج عن تطور شريعة الإسلام وعقيدته."[3] وكان هذا سببا في الذهاب بعيدا في التجربة الدينية حينما جعلها ملتصقة بالإنسان وحولها إلى معاناة وليس إلى نص أومعتقد دوغمائي: " وأشار بوجوب تنمية الشعور الديني في النفس كتجربة ذاتية قلبية بين المرء ونفسه."[4]

ستكون المعاناة الدينية مقدمة صالحة للبحث في المعرفة الصوفية، لأنها في الحقيقة مسألة ذاتية وتجربة فردية يعانيها المتصوف بينه وبين نفسه، والحديث في الحقيقة عن العرفان هو حديث عن عرفانيات متعددة. إن من خواص التجربة الفردية التعبير بصدق وواقعية عن خلاصة المشاعر والانفعالات الدينية بعيدا عن تأثير الجدل والمنطق العقلي. الغزالي يمثل تجربة مكتملة نصا إضافة إلى تجارب أخرى كانت كالشتات والنثار، تجربة ذي النون المصري (ت 245 هـ) مثلا[5] ، وفي هذا السياق يورد ابن عربي عن ذي النون المصري في باب المعرفة

---

[1] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام،1/ الأشاعرة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة 5، 1985، ص 167.

[2] المرجع نفسه.

[3] جولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 157.

[4] المرجع نفسه، ص 159

[5] وقد جسدها الشيخ محي الدين بن عربي في كتاب كامل جمع فيها ما تناثر من نصوصه ضمن تجربة روحية كاملة و هو كتابه"الكوكب الدري في مناقب ذي النون المصري" ضمن رسائل ابن عربي التي نشرها سعيد عبد الفتاح وطبعتها مؤسسة الانتشار العربي ببيروت.

والمعارف ما نصه: " نظرت في هذا الأمر فنظرت رأس الدين أن يعرف المرء نفسه، ونظرت فإذا معرفة الله تعالى أن يعرف العبد قدره، ونظرت فإذا أحد لا يصل إلى الله وعليه من غيره بقية."[1] وقد تعيننا الفردية أو ذاتية التجربة على تتبع أدوار العرفان بحسب ذويه ومن ثمّ رصد طبيعته وخصائصه وأسسه المعرفية.

ما سبيل المعرفة عند الغزالي؟ وماذا تمثل الحقيقة عنده؟ وهل كان التصوف يقينا من يقينياته؟ تقودنا هذه الأسئلة عبر مجموعة من كتب أبي حامد الغزالي وبخاصة المنقذ من الضلال وكتابه العظيم إحياء علوم الدين إلى تلمس الإجابة والوصول إلى نقطة مركزية في بحثنا الذي يدور حول طبيعة المعرفة أساسا.

تحتل المعرفة الجزء الأهم من الكتاب، وهي لا تبدو إلا في صورة تجربة شخصية ومعاناة فردية، ثم هي تعبير عن تعطش حقيقي وفطرة أولى، يقول الغزالي في مستهل كتابه: " وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي."[2] مما سيقوده إلى تبني التصوف في مرحلة أخيرة، وهذه خاتمة منطقية للايقين الذي عاشه أو الذي أعطته العلوم الأخرى بما في ذلك علوم الظاهر. تجلت المعرفة في طبيعتها الخام حينما تلتحم بجسد العارف أو الباحث عنها، وتصير مادة المعرفة هي ذاتها مادة الحياة التي يحياها العارف، ومن ثم يصبح الفرق عسيرا بين المعرفة والحياة، بين الفكر والممارسة، بين الذهن والجسد: " كان أهم ما قام به الغزالي، هو أنه استطاع أن يحقق ذاته، إذ أراد أن يكون صوفيا لا بالقول فقط بل بالعمل أيضا."[3]

كانت التجربة خلال سيرة المعرفة هي المقياس ولعلها هي التي دفعت بكثير من المتصوفة إلى التجاوز المستمر والبحث عن أفق جديد مما يهب للتجربة الصوفية في حدّ ذاتها قيمة التعدد والانفتاح والاستمرارية، ورحلة الغزالي هي تأسيس لفعل المعرفة في باب التصوف، وتحكيم الخبرة على منطق العلم، وقد قال بصدد علم الكلام: " ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علما وافيا بمقصوده، غير واف بمقصودي."[4] وفي النص دليل على أن التجربة أكبر من العلم ومتجاوزة له، بل الذات أو الإنسان، دائرته أكبر من دائرة العلم الذي يحصله، ومن هنا صار الغزالي يرى بعيون خبرته الخاصة لا من باب النقص والبحث عن الكمال في علوم أخرى بل من باب نقد الأسس التي تقوم عليها العلوم العقلية.

---

[1] محي الدين بن عربي: رسائل ابن عربي، الكوكب الدري في مناقب ذي النون المصري، تحقيق، سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، المجلد الثالث، ص 143.

[2] أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، الطبعة السابعة، 1967، ص 63.

[3] حسن نافعة وكليفورد بوزورث: تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 12، 1978، الجزء الثاني، ص 63.

[4] أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 71.

لحظة المفارقة عند الغزالي هي الصوفية، فقد نقل وتعلم عن الذين سبقوه وقد أورد أسماءهم، وكلهم من أصحاب الحال والتجربة وقد ذكر: أبا طالب المكي والحارث المحاسبي والجنيد والبسطامي والشبلي وانتهى إلى تقرير هذه الحقيقة: " فظهر لي أن أخص خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات."[1] وكانت نتيجة الخبرة الروحية التي زاولها مع الصوفية هي الإقرار بصحة تجربتهم قياسا بالمعقول من العلوم التي استفادها من القراءة والنظر، وكان يقينه: " أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق."[2] لم تكن حيرة الغزالي لتنتهي إلى حيرة أخرى، بل انتهت إلى يقين لا يعطيه البرهان، وإن كان الغزالي لا يستطيع أن يتخلص مما علق به وهوالوثوق في العقل، وقد كانت رحلته من آثاره وتأثيره أيضا، وخلص أن التجربة الصوفية تقوم على ثلاثة مبادئ أساسية وهي: العلم – الذوق – الإيمان، وعبر عنها بقوله: " والتحقيق بالبرهان علم، وملابسة عين تلك الحالة ذوق، والقبول من التسامع والتجربة بحسن الظن إيمان."[3]

الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين يؤسس لما كانه في المنقذ، وإن كان كتاب المنقذ من حيث الصيغة عبارة عن ترجمة ذاتية ونص سيرة. فهو كتاب من الحجم بحيث عُدّ في نظر الكثير من الدارسين عمدة العلوم الدينية على اختلافها، وكان أول مبحث يستحق الذكر والاهتمام هو مبحث العلم لأنه دعامة الإيمان الحقيقي.

إذا بدأنا بالإحياء سنتوقف كثيرا عند أبواب بعينها لا نتجاوزها، لأن مجال البحث لا يتسع لكل الكتاب، فضلا عن أن الكتاب نفسه لم يوضع للمعرفة الصوفية فقط، بل وضع لأكثر من ذلك، ولكن الروح التي كتب بها هي التي تهمنا، ألا وهي روح العارف المتصوف المكاشف لكثير من المعاني الباطنية. من أهم الأبواب الدالة على طبيعة العرفان في كتاب الإحياء، هو كتاب العلم وهو أول الكتب كما ذكرنا. من عادة صاحب الإحياء أن يدعم موقفه من شواهد الشرع ليدلل على موقف عقلي متوازن.

كان الكتاب يراد به الحجاج على صحة العقل ونفي ما يناقضه، وهو في كتاب العلم يحاول أن يبرهن على شرعية علوم الدين المحمودة والبرهنة على ضرر العلوم غير المحمودة وهي علوم من كسب الإنسان وطبعه أيضا، وكذلك يذهب بعيدا إلى حدّ الاستفادة من تجربة المنقذ من الضلال لكي يتحدث بصفة المكاشف على مركزية علوم المكاشفة ويسميها بعلوم الآخرة: " وهو علم الباطن وذلك غاية العلوم"[4] وهولا يكتسب صفة العلم إلا إذا كان بُعده وغايته الوصول إلى الحقيقة التي لا تناقض مع ما اقتضاه الشرع، فالغزالي حريص في كتاب لا يزال يشكل بنية

---

[1] المصدر نفسه، ص 101.

[2] أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 106.

[3] المصدر نفسه، ص 108.

[4] أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية 1980، المجلد الأول، الجزء الأول، ص 34.

التفكير الإسلامي عند العموم والخصوص على السواء على صورة العالم المحكوم بقواعد الانضباط الشرعي والعقلي، لكنه يضيف إلى المستويات المعهودة عند العامة مستوى الخصوص، وفي المستوى الأخير تندرج علوم التصوف أو الباطن، يسمي علم الباطن أيضا بعلم الصديقين والمقربين: " أعني علم المكاشفة. فهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات"[1] ويحاجج أبو حامد الغزالي بحكم معرفته الكبيرة بالجدل والخصومات الكثيرة حول نوع المعرفة التي يتحدث عنها على إمكانها شرط التصفية، ويقصد بتصفية القلب من قاذورات الدنيا كما يسميها: " فنعني بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق في هذه الأمور اتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه. وهذا ممكن في جوهر الإنسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا، وإنما نعني بعلم طريق الآخرة العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الخبائث التي هي الحجاب عن الله سبحانه وتعالى وعن معرفة صفاته وأفعاله، وإنما تصفيتها وتطهيرها بالكف عن الشهوات، والاقتداء بالأنبياء صلوات الله عليهم في جميع أحوالهم، فبقدر ما ينجلي من القلب ويحاذي به شطر الحق يتلألأ فيه حقائقه"[2] ومع ما أعطته تجربة أبي حامد من خلال سيرة علمية ظاهرية وباطنية، ومن خلال العقل والكشف، اهتدى إلى كون علم المكاشفة أشرف العلوم: " فأشرف العلوم وغايتها معرفة الله عزّ وجلّ، وهو بحر لا يدرك منتهى غوره. وأقصى درجات البشر فيه رتبة الأنبياء، ثم الأولياء، ثم الذين يلونهم."[3]

ما انتهى إليه أبو حامد في الإحياء هو تمثيل حي وصادق في المنقذ من الضلال، عبور من العقلي إلى العملي، من الفكر إلى التجربة، حتى أنه ينتهي إلى تحديد الغاية من هذا العلم وهو: " أن يكون قصد المتعلم في الحال تحلية باطنه وتجميله بالفضيلة."[4] فمنطق المعرفة من منطلقات أبي حامد ينبني على القصدية، وبغض النظر عن طبيعة المعرفة الباطنية أو علم المكاشفة، فالعمدة على القصد من هذا العلم ثم الآليات التي تؤسس لهذه القصدية، فالمعرفة الباطنية تبدأ من الإنسان لكي تنتهي إلى الله تعالى عن طريق آلية تحلية القلب من الشوائب، وقد ضرب مثلا بالمرآة[5] التي سيكون الحديث عنها في عرفانية ابن عربي بشكل تفصيلي، علما أن

---

[1] المصدر نفسه.

[2] نفسه، المجلد 1، ص 35.

[3] أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ص 88.

[4] المصدر نفسه، ص 89.

[5] تشكل فكرة المرآة في بنية المعرفة الصوفية قيمة مركزية وأساسية. ويقوم العرفان أساسا على التركيز عليها نظرا لأهميتها، وفيها تتجلى الصورة المثلى لمنتهى ما سوف يصل إليه الإنسان، ولابن عربي فيها فلسفة نعرفها في حينها خلال الحديث عن فلسفته العرفانية.

المثاقفة العرفانية التي تمت بين الرجلين أساسية في بحثنا، ويتحدث عنها ابن عربي بوصفه باطنيا معنيا بفكرة المشهد حيث الصورة وحضرة الخيال، ويقرن أسوة بأبي حامد الغزالي المعرفة ودرجاتها بالمرآة ودرجة صقالتها: " فعلى قدر ما تكون الصقالة يكون التجلي، وعلى قدر ما يفتح من الأبواب يكون الكشف. فليس كل مرآة مجلوة يكشف لها، لكنها معدة لقبول الصور."[1]

تنتهي ورقتنا حول أبي حامد الغزالي بالحديث عن فعل الفهم عن علم المكاشفة، وهو يرتكز على رؤية أساسية تسمح بتصور واضح لفكرة المعرفة الصوفية عنده وعند من جاءوا من بعده، أراد أبو حامد أن يبرر فعل الكشف من طريق الدليل العقلي وهو أهل لذلك بحكم الخبرة العيانية والتجربة الحسية التي عاناها، يقول: " فاعلم أن أرباب العقول يكاشفون بأسرار الملكوت، تارة على سبيل الإلهام بأن يخطر لهم على سبيل الورود عليهم من حيث لا يعلمون، وتارة على سبيل الرؤيا الصادقة، وتارة في اليقظة على سبيل كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة كما يكون في المنام، وهذا أعلى الدرجات، وهي درجات النبوة العالية، كما أن الرؤية الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة. فإياك أن يكون حظك من هذا العلم إنكار ما جاوز حدَّ قصورك، ففيه هلك المتحذلقون من العلماء، الزاعمون أنهم أحاطوا بعلوم العقول. فالجهل خير من عقل يدعو إلى إنكار مثل هذه الأمور لأولياء الله تعالى. ومن أنكر ذلك للأولياء لزمه إنكار الأنبياء، وكان خارجا عن الدين بالكلية."[2]

إن كتاب أبي حامد الغزالي يعكس غنى التجربة الصوفية التي سادت قبله، وهي تجربة أمدته بالعدة اللازمة لاختبار العقل وأدواته ولاختبار النفس أيضا ومقدار فهمها، فضلا عن كونها تجربة غنية بمفاهيمها ومنطلقاتها التأسيسية. تجربة لم تقم على الخبرة العيانية الحسية فقط بل تأسست على النص، وليس المقصود بالنص هوتكريس التبعية لكل ما هومنقول أوبطريقة الفقهاء: العقل تابعا للنقل، بل النص ككتابة وتجل للخبرة المستفادة في الحياة، حياة الصوفي في طريق معرفته أوكشفه للحقيقة.

[1] محي الدين بن عربي: مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، تحقيق، سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 104.
[2] أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، المجلد الأول، الجزء الأول، ص 139.

الكشف والوجود

البسطامي: المعرفة و الشطح

يشير الكشف إلى حالات القلق العقلي السائدة في الثقافة العربية الإسلامية. وهي حالات استوطنت الذهن بعد استفحال المنطق وطرق النظر العقلي في المسائل الإلهية خاصة. تساعدنا هذه الورقة على معرفة أكثر بطبيعة المعرفة عند ثلاثة نماذج من المتصوفة شكلوا ظاهرة غريبة، لا من حيث البنية الجمالية للنص واللغة، بل من حيث البنية المعرفية الجديدة التي تدعمها نصوصهم الرمزية. كانت الورقة السابقة تشتغل على بنية المعرفة الصوفية عند أقطابها الأوائل مثل المحاسبي والجنيد والشبلي وأبي طالب المكي أبي حامد الغزالي، ووقفت على نصوص تشكل في معظمها صورة عن منظومة كاملة من المعرفة الباطنية التي أزهرت في التربة الإسلامية وبدأت في التعدد والتنوع، وهذا ما يشكل جانب القوة فيها، فضلا عن كونها معرفة تقوم على التجربة والتعبير في آن، ولكنها تقف على تخوم معينة وقد حددنا جزءا منها وبخاصة ما تعلق بالمعاملة أو بنظام السلوك أوصلة التصوف بالأخلاق. لكن الصلة بدأت تأخذ طابعا رمزيا منذ الجنيد، وعند الشبلي غيرت المسار الرمزي نفسه إلى مسار جديد. لعل التأثير الذي سيتركه هذا الجانب في بقية المتصوفة سيكون عميقا وخطيرا على مستوى التجربة. يكمن التأثير في المعنى الباطني وفي شكل التعبير. وتبدأ الورقة بصوفي عميق عرف كيف يضيف إلى التصوف وإلى بنيته المعرفية الكثير ونقصد أبا يزيد البسطامي. وعلى ذكر البسطامي سنستأنس بمصدرين مهمين في مكتبتنا الصوفية وهما كتاب شطحات البسطامي أو شطحات الصوفية بتحقيق عبد الرحمن بدوي والكتاب الثاني الأعمال الكاملة لأبي يزيد البسطامي الصادرة عن دار المدى بتحقيق قاسم محمد عباس.

يشكل **أبو يزيد البسطامي** (ت 216 هـ) ظاهرة استثنائية في العرفان الصوفي. ليس فقط على مستوى التجربة بل حتى على مستوى التعبير أو خبرة الكتابة التي ستساعدنا على معرفة جماليات الكتابة في العرفان. ارتبط اسم البسطامي بالشطح، وهو شكل من أشكال التعبير عند المتصوفة، ويقول عنه صاحب كتاب التعريفات الشريف الجرجاني: " عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهو من زلات المحققين، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن

إلهي بطريق يشعر بالنباهة"[1]، وقد جعل السراج الطوسي كتابا للشطح في مصنفه اللمع وفيه يختلف مع ما تقدم من تعريف الجرجاني في أبعاد الشطح وليس في طبيعته، ويؤكد على صحته وسلامته من دواعي الزندقة والإلحاد، ويجعل المسألة مرتبطة بحالات التلقي ونوع القارئ. ولا يكتفي فقط بوجه التعريف بل يدعمه بالمثال الحسي، ويشرحه بقوله: " عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته."[2]

الفرق الذي يتضح من خلال المفاهيم المعطاة للشطح هو في بعده الرمزي الخاضع للعملية التأويلية التي تعد الإستراتيجية الأولى لفعل القراءة النقدية المتأملة. وصورة الفيض التي أسندها الطوسي لتعريفه لها أكثر من دلالة وبخاصة الدلالة النفسية التي تلتقي وطبيعة العبقرية الفنية التي صاغها الفنانون منذ أقدم العصور. فالشطح ليس مجرد تعبير فقط، بل هو تعبير عن فيض أو عن فيوضات وجدانية مزعجة وأكثرها مقلق من الناحية السيكولوجية، وهو المعنى الذي عناه ذوالنون المصري حين حديثه عن السماع بقوله: " وارد حق يزعج القلوب إلى الحقّ."[3] والانزعاج معنى متضمن في كل شطح، لأن الشطح لا يصدر عن برهان عقلي أو بيان مرسوم بل مصدره الغيب الذي فاض في الوجدان ولم يجد العبارة التي تناسب المقام. وسيتضح مقام العبارة الغيبية كثيرا عند النفري من خلال المواقف والمخاطبات. يضيف صاحب اللمع شارحا المواقف المتباينة من الشطح: " فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة لأنها حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم فعبّروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها. فمفتون هالك بالإنكار والطعن عليها إذا سمعها، وسالم ناج برفع الإنكار عنها والبحث عما يشكل عليه منها بالسؤال عمن يعلم علمها."[4] قد تقع إذن عبارة الشطح بين منزلتين متباينتين من حيث السماع والتلقي: إما الإنكار وهو فتنة لصاحبه، وإما القبول ويلزم في ذلك السؤال قبل اليقين والاقتناع. وما كان ليكون هذا الضرب من الإنكار أو حتى القبول لولا الصيغة التي يتبناها صاحب الشطح لمعناه أولما فاض به وجدانه. ولإلزام الخصوم الحجة يبرر السراج الطوسي هذا الموقف أي موقف القبول والتسليم لصاحب الدعاوى بقوله: " وليس لأحد أن يبسط لسانه بالوقيعة في أوليائه ويقيس بفهمه ورأيه ما يسمع من ألفاظهم وما يشكل على فهمه من كلامهم لأنهم في أوقاتهم متفاوتون وفي أحوالهم متفاضلون ومتشاكلون ومتجانسون بعضهم لبعض."[5] وهنا يلمِّح السراج الطوسي إلى فكرة المتعدد في التجربة العرفانية لأنها تجربة تقوم على أساس الاختلاف.

ضمن مبدأ الحركة الملازمة للشطح يتصور البسطامي المعرفة والعارف، هناك قلق وتوتر وانزعاج، وهي صفات تعبر عن مضمون الاختلاف التي تكرسه

---

[1] الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، ص 127.
[2] السراج الطوسي: كتاب اللمع، ص 375.
[3] القشيري: الرسالة القشيرية، ص 503.
[4] السراج الطوسي: كتاب اللمع، ص 375-376.
[5] المصدر نفسه، ص 376.

تجربة البسطامي، وبعيدا عن كل تأويل قسري، تشير نصوص مفتاحية للبسطامي مبثوثة في كتب التصوف إلى طبيعة المعرفة الباطنية، فقد ورد في الطبقات الكبرى للشعراني ما نصه: " وكان رضي الله عنه يقول إذا سئل عن المعرفة: للخلق أحوال ولا حال لعارف لأنه محيت رسومه، وفنيت هويته لهوية غيره وعييت آثاره لآثار غيره، فالعارف طيار والزاهد سيار."[1] فالعارف لا يكتسب صفة معينة لأنه محو وفناء في فناء، وليس من طبيعة ما هوغائب أن تثبت صورته على شكل واحد أوصورة واحدة. فهناك معنى الاختلاف الحقيقي الذي يجعل من كل تجربة عرفانية تجربة جديدة. الرسم قد يدل على الحد الذي يحيط بالشيء أو الظاهرة. والقلق يبدأ من نقطة فناء الرسوم أو زوال الحدود، الهوية هنا منعدمة وليس من شكل أو هيئة أو معنى نتصور به العارف ما دام محوا وفناء. ويضاف إلى معنى الفناء وهو معنى رمزي ذو منزلة رفيعة في باب العرفان معنى النفي، ويقصد به الدخول في حالة النكرة وفقدان الشهرة واستشعار الجهل، وكل هذا في مقابل عظمة الحقيقة الإلهية التي يشعر بها صاحب الشطح، وهو في الحقيقة شعور إنسان مرهف الحس بالغ التقدير للوجدان بعظمة المعاني الخفية التي تتوارد على الخاطر أو تستشعرها القلوب.

إزاء المعرفة الحقة يتعاظم الشعور بصغر قدرة الإنسان، وقد عبّر عنها البسطامي بقوله: " لا يزال العبد عارفا ما دام جاهلا، فإذا زال عن جهله زالت معرفته"[2] فالمعرفة رهن جهل الإنسان ومشروطة ببقائه وليس المقصود بالجهل معناه المباشر، ولكن المراد بقاء الذات العارفة في حالة دهشة مستمرة وحيرة دائمة مما يردها من عالم الملكوت، هذه الدهشة والحيرة تعكسان قيمة جهل الإنسان إزاء المعرفة العليا التي ينشدها، وقد عبر عن هذا المعنى عبد الجبار النفري بقوله: " وقال لي من لم يستقر في الجهل لم يستقر في العلم."[3] وللصوفية مدارك لمستوى الجهل الذي يكون عليه العارف، ويُعبر عنه عادة بالنسيان أو الخمول، وهو طريقة من طرق الإدراك عند الصوفية، وقد جاء في إيقاظ الهمم لابن عجيبة نقلا عن بعض العارفين ما نصه: " كلما دفنت نفسك أرضا أرضا، سما قلبك سماء سماء"[4] وكان الجنيد يعني هذه المعاني كلها لما عبّر عن المعرفة الإلهية وكيفية حصولها بقوله: " المعرفة وجود جهلك عند قيام علمه"[5] ونصوص المتصوفة في هذا الباب كثيرة ومتعددة قد يكفي بعضها للتدليل على قيمة المعرفة الباطنية التي تستدل

---

[1] الشعراني: الطبقات الكبرى، الجزء الأول، ص 77.

[2] عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة، 1978، ص 152.

[3] عبد الجبار النفري: كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات، تحقيق، أرثر يوحنا أربري، دارالكتب العلمية، بيروت، 1997، ص 64.

[4] ابن عجيبة الحسني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري، تحقيق، خليل المنصور، دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 45.

[5] الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 72.

بالعرفان والباطن والإشراقات. وقد قادنا الحديث عن معنى النفي إلى الحديث عن معنى الجهل وهي معاني كلها قد صيغت بطريقة ذكية من قبل البسطامي الذي أعطى النصيب الأكبر من جهده لطبيعة المعرفة الصوفية. والنفي قد يتجاوز المعاني التي ذكرناها ليصبح قاعدة في نيل المعرفة، قد يكون المعنى المستفاد من النصوص الصوفية وبخاصة عند البسطامي دلالتها غير الظاهرة أو البعيدة الباطنية، لأن من مصلحة التأويل ألا نقف على ظاهر العبارة، بل ليس في صالح البحث الوقوف بالإدراك عند عتبته الأولى، فالتصوف تجاوز وعبور لكل ما هو أوليٍّ وسطحي. قد يكون النفي الذي يعبر عنه البسطامي طريقةً في إدراك ما لا يُدْرك، فقد سُئل مرة: " بماذا نلت ما نلت؟ قال: بلا شيء."[1] ومن شطحاته في هذا الباب ما ورد حكاية في كتاب شطحات الصوفية: " جاء رجل فدقَّ الباب على أبي يزيد فقال أبو يزيد: ماذا تطلب؟ فقال: أبا يزيد. قال أبو يزيد: وأنا كذلك في طلب أبي يزيد منذ عشرين سنة."[2] هذا اللاشيء وهذا النوع من إنكار الذات في مقابل سطوة المعنى الإلهي وهذا البحث المستمر عن الذات الغائبة هوما يشكل التصور الحقيقي لطبيعة العرفان. ليس هناك من برهان أو يقين أو دليل على قيام المعرفة على الوجه الصحيح، لا النقل ولا العقل استطاعا يوما أن يكونا مقنعين كفاية، وإلا لزم الاكتفاء بهما منذ أن كانا وينتهي البحث في صيغته الكاملة منذ أزمان غابرة. يتجلى الموقف العرفاني عند البسطامي من خلال فعل الإنكار المستمر لكل ما هو يقيني جاهز ولكل برهان قائم على أساس التلقين أو التقليد، لذلك هو يضع لبنة في جدار التأسيس للعرفان، أي لنوع جديد من المعرفة كانت نكرة وهامشية. ولكن ما هي طبيعة هذا التأسيس؟

إذا كانت المعرفة بالقدر الذي تصوره المتصوفة وبخاصة أصحاب الكشف، فإن السؤال سيقع على العارف ووسائل بلوغه أقاصي المعرفة. وكثيرا ما كان السؤال يطرح حول الصيغة التي تتأدى بها العرفان أوالكشف. ولقد كان البسطامي واحدا من الذين تحدثوا بعمق عن اللغة وما تمثله، ولقد وضع في ظل تصور خاص للغة مفهوما للكتابة ولجماليات التعبير.

كان البسطامي من المحطات المهمة في تاريخ التصوف الإسلامي، وما تركه من نصوص يُعد بحق مصدرا مهما للجمالية العربية وبخاصة التي تحاول بناء مفاهيمها على الأسس الفلسفية البحتة، فقد كان هو نفسه كاتبا، و قد: " صارت أنملته عريضة من كثرة ما كتب."[3] يحاول البسطامي أن يعبر عن الموقف العام الذي يشترك فيه كثير من العرفانيين، وهو التشكيك في قدرة اللغة ومن ثمّ البحث عن أفق ضمن آفاقها يقترب من خام المعرفة، لأن الإشكال هو حول عدم التوازن بين المتناهي واللامتناهي، بين اللغة/العقل، وبين المعنى/القلب، وإذا تحقق الصوفي من هذه الصورة تبدأ مرحلة الشك في اللغة، وقد صرّح ابن خلدون عن موقف جمالي

---

[1] عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص 87.
[2] المصدر نفسه، ص 141.
[3] عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص 74.

فلسفي فيما يتعلق بظاهرة اللغة في تجربة البسطامي حيث قال: " وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها، كما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله"[1] وضمن فعل الشك واللايقين في قدرة اللغة استطاع البسطامي أن يخلق هامشا للإبداع داخل اللغة التي يتكلم ويكتب بها، وأحيانا يعبر عن معنى النفي الدائم وعدم تناسب ما هو منتهٍ مع اللامنتهي ونصه صريح في هذا الموضع، حيث يقول: " من عرف الله بهت ولم يتفرغ إلى الكلام."[2] وضمن هذا التصريح وهذا الموقف تكمن الرؤية الحقيقية للغة ولشكل التعبير الذي يختاره العارف. العارف باطني وصاحب حال، وتختلف تجربته باختلاف الموقف والمقام وتغير الأسباب، وهذا الإدراك العميق والشاكّ لقدرة اللغة دفع بالتفكير الجمالي إلى أن يتموقع داخل اللغة كنسيج من الكلمات ليزحزح المواقع الثابتة دون المساس بالأصول أو بالجوهر الذي يحكمها. هنا تتجلى رؤية عميقة لأشكال التعبير التي يختارها العارف، يختارها بمحض الإرادة ويحدث الاختلاف، وفي هذا المعنى يقول البسطامي: " العارف فوق ما يقول والعالم دون ما يقول."[3] وقد كانت هذه العبارة محل سؤال حول صورة التعبير عن طبيعة المعرفة، هل يشكل التعبير أو اللغة جزءا من التجربة الصوفية؟ هل لتجربة اللغة مدخل إلى التصوف بشكل عام؟ هل يمكن للغة أن تكون سؤالا في بنية المعرفة الصوفية؟ في ظل هذه الأسئلة حول تجربة اللغة تكمن تجربة البسطامي العرفانية والتي ساهمت بشكل واسع في صياغة جمالية فلسفية سنرى وجها منها في الفصل الخاص بالجمالية العرفانية أوبالفلسفة الجمالية عموما.

إن البدء بمعنى اللاشيئية التي تطبع عرفانية البسطامي يعني تحديدا إعادة النظر بشكل جذري في طبيعة المعرفة الصوفية التي تقوم على الحدوس والظنون. يقينها الوحيد في هذا الإيهام المستمر، والنفي الدائم لكل معلوم، وإنكار الذات، لقد ورد عن البسطامي قوله: " رأيت رب العزة في المنام، فقلت: كيف الطريق إليك؟ قال: أترك نفسك وتعال."[4] ولا شكّ أنه منذ تواتر النصوص التي تؤكد على فكرة إنكار ما هو معلوم، ونفي الذات، وتجاهل البدائه، بدأت مرحلة اليقين في البحث عن المجهول والذهاب إلى أقصى ما تستطيعه القدرة الإنسانية. بهذا الإنكار والنفي امتلأت نصوص البسطامي وعبرت كتاباته الشذرية عن معاني المطلق الذي تضمنته تجربته العرفانية المشهورة في تاريخ المنظومة الصوفية الإسلامية. إن التجرد من أهواء النفس والتي توحي بدلالة العابر والفاني والسطحي مقدمة للدخول في فضاء المعرفة الحقيقة. الصراع يكمن بين هذه الأهواء التي مصدرها النفس

---

[1] ابن خلدون: المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 389.

[2] عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص 165.

[3] عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص 166. وقد قام ابن عجيبة الحسني بشرح واف لمقام العبارة كما وردت على لسان البسطامي أو على لسان غيره من الصوفية بشكل يوحي بمعرفة كافية بأبعاد الخبرة الجمالية للغة، حيث يقول: " ثم إن العبارة لا تدل على حال المعبر، فقد يكون فوق ما يقول، وقد يكون دون ما يقول" إيقاظ الهمم، ص 263.

[4] أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة ويليها كتاب تأويل الشطح، تحقيق، قاسم محمد عباس، دار المدى، دمشق، الطبعة الثانية، 2006، ص 62.

وبين المعاني اللطيفة التي مصدرها القلب، والتجاذب بينهما هو ما يؤكد قيام التجربة على معنى الصراع الدائم بين المتناقضات.

انتهت تجربة البسطامي في العرفان إلى الإحساس بالفرادة والاختلاف في ميدان المعرفة، هذا الإحساس لم يكن ليوجد لولا حالات النفي والإنكار المستمرين لأهواء الذات والتحقق الكامل من طبيعة الإحساسات الباطنية. تشعرنا تجربة البسطامي بمعاني الفردية المتعالية، يقول عن نفسه في أكثر من موضع تعبيرا عن حس التجربة الذاتية: " تراني عيون الخلق أني مثلهم، ولو رأوني كيف صفتي في الغيب لماتوا دهشا"[1]، وقد تصل هذه التجربة من حيث التعبيرات الشطحية إلى حد الإيهام ببلوغ الأقاصي التي توهم بالخروج عن حدود الإيمان العام، ولذلك تُعدّ تجربة البسطامي من التجارب الخطيرة في تاريخ التصوف الإسلامي.

يؤدي الشعور بالفرادة إلى تكريس معاني الاختلاف والتعدد، حيث يعبر صراحة البسطامي عن نفسه قائلا: " مثلي مثل بحر مصطلم، لا أوّل له ولا آخر."[2] وتعد مثل هذه التجارب في كل الثقافات من العلامات الفارقة بين أشكال التجارب وأنواع المظاهر الفكرية المطروحة. وقد تساعدنا هذه التجربة في صياغة مبدأ عام للعرفان ولجمالياته الخاصة، انطلاقا من النصوص المفتاحية التي تثير السؤال، بدءا من دلالتها الظاهرة وانتهاء إلى بعدها الفلسفي. عادة ما يصنف نصّ البسطامي ضمن نصوص الهامش الذي نشط بعد سيطرة العقل على بنية التفكير في الثقافة العربية والإسلامية. إن التحليل الذي أعطته تجربة أدونيس كشاعر بحث في بنية العرفان يؤكد على تحول تجربة المعرفة من الوجود أو العالم، عالم الأشياء إلى العارف نفسه: " وحينئذ لا يبحث الصوفي عن المعرفة، بل يصبح هو مصدر المعرفة"[3] وحتى ابن خلدون نفسه تكلم عن المدخل العام إلى التصوف ومعاينة منطقة العبور إلى أغواره، حيث قال: " فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس"[4] ومهما يذكر عن طبيعة هذا الغياب أو الغيبة في تجربة التصوف، فإنها ستظل دائما ذات فيض لتعدد التجارب الإنسانية. هكذا تبدأ كل ممارسة جميلة للفكر: من إنكار مطلق للذات ونفي للوجود وإيمان راسخ بالعدم والموت والنسبية والتلاشي كما سنرى في ورقة لاحقة حول الحلاج. كل هذه التجارب ستتحول بين أيدينا في مستهل الفصل الثالث المخصص لجمالية العرفان إلى نصوص مركزية تبني أساس التصوف وجمالياته.

---

[1] عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص 101.

[2] المصدر نفسه، ص 128.

[3] أدونيس: الثابت والمتحول، الكتاب الثاني، تأصيل الأصول، دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية، 1979، ص 99.

[4] ابن خلدون: المقدمة، ص 389

الحلاج: المعرفة و الحب

يمثل **الحلاج** (ت 309 هـ) تجربة مختلفة في سياق العرفان، وهي تجربة تنصب على المعرفة أساسا التي خلقت تداعيات كثيرة على مستويات متعددة، جسدية وروحية وجمالية أيضا، وسَيَلِي هذه الورقة في الفصل الثالث تفصيل للتجربة الجمالية من موقع العرفان انطلاقا من نصية الحلاج ذاته. المهم في هذا الفصل بيان طبيعة التجربة العرفانية الباطنية التي طبعت التصوف الإسلامي بطابعه الباطني والسري. يمكن للباحث أن يميز في تجربة الحلاج بين أشياء كثيرة أهمها أن شعره حامل لفكره بالقدر الذي يحمله النثر، كذلك فكره يبين صورة الثقافات التي امتزجت في عصره، فضلا عن قوة التجربة وتأثيرها بسبب نهايتها الدرامية وهي قتله مصلوبا على جذع نخلة بغض النظر عن التفسيرات التي قدمت لهذه النهاية. هذه كلها مظاهر طبعت بها تجربة الحلاج وسنحاول في هذه الورقة التمهيدية أن نتحدث فقط عن جانب واحد له صلة بمضمون الفصل الأول المخصص لبنية المعرفة الصوفية، والمقصود هو طبيعة العرفان عنده، ما هي؟ وكيف هي؟

هناك تعبير جميل لمتصوف كبير من بغداد عبّر رمزيا عن صورة الحلاج، إذ قال فيه عبد القادر الجيلاني في مقالاته الرمزية: " ترنم بلحن غير معهود من البشر، صفّر في روضة الوجود صفيرا لا يليق ببني آدم"[1]، وهوهنا يؤكد على خصوصية التجربة التي حدثت عند الحلاج ولن تتكرر عند غيره، بل ستمتد عبر التأويل والقراءة والتمثل. إن الشعور بالفردية والإحساس بالوحدة والغربة عن الأغيار طابع عام يطبع التصوف العرفاني الذي يتميز عن بقية التجارب التي تجد مشتركا لها مع غيرها. التجربة العرفانية تجد نفسها فريدة وتعبر عن هذه الفرادة في صورة مختلفة، وفضلا عن الإحساس الذي تعطيه تجربة الحلاج، فإنها تعطينا أيضا شعورا بالغربة عن هذا العالم، وقد أضاف الجيلاني واصفا تجربة الحلاج: " رأى روض الأبدية خاليا من الحسيس والأنيس"[2] وانطلاقا من هذا الموقف يمكننا أن نحدد الملامح العامة لعرفانية الحلاج دون الحديث عن نظريته الكاملة في العرفان، لأنها مترامية الأطراف وقد تخرج بنا عن مقصودنا.

يكشف شعر الحلاج عن شعور حاد بالتعالي، تعالي الذات الإنسانية وتعطشها للمعرفة التي تتجاوز قدرة البشر الذين يركنون إلى السهل والبسيط، وقد رمز للذات الإنسانية برمز الناسوت بينما يرمز للذات الإلهية باللاهوت، ويصير الجدل فيما بعد في هذا التجاذب بين الطرفين، وما ينتج عنهما من معان و وجدانات وأقوال. قد اقترن اسم الحلاج بأسماء ورموز كثيرة أهمها الحب الإلهي والفناء والحلول، ولكنها في الحقيقة مظاهر جزئية لتجربة كاملة امتزج فيها الحب بالمعرفة، والفناء بالبقاء، والناسوت باللاهوت، هذا الامتزاج حيث اتحاد التضاد هو ما جعل التجربة الصوفية

---

[1] عبد القادر الجيلاني: الديوان، تحقيق، يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 271.

[2] عبد القادر الجيلاني: الديوان، ص 271.

تأخذ بعدا جديدا وتمتد في تجارب أخرى، سيكون أثرها واضحا في كثير ممن جاءوا من بعده وخاصة السهروردي وابن سبعين وابن عربي. لو نعود إلى شعر الحلاج نجده من حيث المبدأ شعرا يتجوهر فيه المعرفي بشكل سافر محافظا على نغمة إيقاعية تتبنى الجمالية العربية في الصوت. إن الذي يهم في الشعر الصوفي المتمثل عند الحلاج هومعنى الخبرة المعبر عنها، وسيكون للحديث عن الأساليب والتعابير مجال آخر.

في شعر الحلاج تبدو الذات الإنسانية في حالة معاناة مستمرة مع ما هو غيبي مستور، الكشف عنه من المهمات الكبرى. جدل قائم بين متناقضات الطبيعة: ظاهر/ باطن، عقل/ قلب، حضور/ غياب، إنسان/ إله، وتستمر هذه المتناقضات في التواجد لتتحد في فعل المحبة الخالصة، لذا نجد المعرفة عند الحلاج تبدأ من فعل الحب، حيث شهوة اللقاء والفناء في المحبوب تلغي كل تضاد مفروض في الطبيعة: " إن نظرية المحبة الصوفية لا تغير المفهوم التقليدي الديني للعلاقة بين الله والإنسان وحسب، وإنما تغير كذلك نظرية المعرفة التقليدية القائمة على النقل أو على العقل. فالمحبة هي طريق المعرفة، وهذه طريق قائمة على الذوق والاتصال"[1] ونجد أكمل صيغة للتعبير عن هذا المعنى قوله[2] :

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا　　نحن روحان حللنا بدنا
نحن، مذ كنا على عهد الهوى　　يضرب الأمثال للناس بنا
فإذا أبصرتني..أبصرته　　وإذا أبصرته أبصرتنا
أيها السائل عن قصتنا　　لوترانا لم تفرق بيننا
روحه روحي وروحي روحه　　من رأى روحين حلّت بدنا؟

أو قوله[3] :

مزجت روحك في روحي كما　　تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شيء مسني　　فإذا أنت أنا في كل حال

وهذا الامتزاج طريق يهيئ لبلوغ المعرفة القصوى التي يعجز العقل عن إدراكها[4] :

من رامه بالعقل مسترشدا　　أسرحه في حيرة يلهو
قد شاب بالتدليس أسراره　　يقول في حيرته هل هو

لكن حيرة العقل غير حيرة الفناء، لأنه مع العقل يميز (هل هو) ولكن حيرة الفناء ينتفي التمييز وتلتقي الأبعاد[5] :

كيف أسهو؟ كيف ألهو؟　　وصحيح أنني هو

---

[1] أدونيس: الثابت والمتحول، الكتاب الثاني، ص 94.

[2] الحلاج: ديوان الحلاج ويليه أخباره وطواسينه، جمعه، سعد ضناوي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 65.

[3] الحلاج: ديوان الحلاج ، ص 60.

[4] المصدر نفسه، ص 74.

[5] نفسه.

تنتهي الحيرة إلى الإحساس بالفناء والرغبة في الموت، تجربة الموت بالنسبة لصوفي كالحلاج تدرس من جانبها الرمزي والديني بعيدا عن المحمولات التاريخية المتعلقة بالصلب وعلاقته بالمسيح. لقد عبر الحلاج في باب المعرفة عن الغياب الجسدي لأنه عائق، وقد ذهب إلى حدّ الإيمان بالفناء للدخول في حالة من الاتحاد. البقاء داخل الجسد بالمعنى الرمزي هوالركون إلى العلل المانعة من العرفان، الجسد هنا تعبير فقط عن حالة بسيكولوجية خاصة وليس الجسد بالمعنى الذي يجعل من الحلاج ناكرا لأفضاله وهو فيه. التعبير عن معنى القتل هو قتل الأسباب المانعة[1] :

أقتلونـــي يا ثقاتي   إن في قتلي حياتي
ومماتي في حياتي   وحياتي في مماتي
أنا عندي محوذاتي   من أجلّ المكرمات
وبقائي في صفاتي   من قبيح السيئات
سئمت روحي حياتي   في الرسوم الباليات

الحلاج كما قال بعض دارسيه: " لا يفصل الحياة عن الموت"[2] لأن تجربته الصوفية: " مستلهمة من تأمل وصفين إلهيين عبّر عنهما القرآن: قوله: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِـي وَيُمِيتُ)، البقرة/ 258، وقوله: (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)، البقرة/ 73. وكذلك قوله: (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوالْعَزِيزُ الْغَفُورُ.)، الملك/ 2، ويعطي الشاعر جلال الدين الرومي تفسيرا أكثر ارتباطا بتجربة الحلاج بحكم التواشج والصلة الروحية التي تربط الاثنين معا في أفق الفناء المحض، تفسير قد ينطبق على التجارب الكبرى بما فيها التجارب الشعرية التي يعانيها الشعراء، يقول الرومي: " لما كان حب الحلاج لله غير محدود، صار عدوا ولاغيا لأناه."[3] نفي الأنا هي إحياء للمعنى الإلهي الذي يسكن الصوفي وبخاصة الذي يتحرك في اتجاه الاتحاد بالذات الإلهية.

خطت تجربة الحلاج خطوة أخرى نحو المعرفة وهي تتمثل في الإحساس بالعذاب، إحساس يلازم العارف ما دام يسير في طريق المعرفة، ليس هناك من راحة مطلقا، ولوكانت المعرفة الإلهية تورث الراحة ما اطمأن إليها العارفون[4] :

أريدك لا أريدك للثواب   ولكـــني أريدك للعقاب
فكل مآربي قد نلت منها   سوى ملذوذ وجدي بالعذاب

وقد مرّ بنا عند ابن خلدون في تحليله لاقتران المعرفة بفعل اللذة التي يستشعرها العارف حين وصوله، ولكنه وصول يتم عبر العذاب، وهذا يعبر عن

---

[1] المصدر نفسه، ص 32/31.

[2] Roger Arnaldez : Hallâj ou la religion de la croix, Plon, Paris 1964. p. 27.

[3] Rûmî: Le livre du Dedans, traduit par Eva de Vitray-Meyerovitch, Sindbad, Paris 1982. p. 245.

[4] الحلاج: ديوان الحلاج، ص 83.

بنية العرفان الداخلية وبخاصة تلك التي تتعلق بنظامها البسيكولوجي البحت. العذاب سيستمر من خلال فعل التعبير، لأنه لا معنى للتجربة إذا تناقض فيها الشكل مع المعنى، فحتى على المستوى الجسدي هناك معاناة حقيقية يشعر بها العارف وهذا أمر طبيعي، لكن الذي يدفع إلى تعميق الإحساس بهذا العذاب هو فعل التعبير[1] :

بالسرّ إن باحوا تباح دماؤهم   وكذا دماء المحبين تباح

أوقوله[2] :

لا تعرض لنا، فهذا بنان   قد خضبناه بدم العشاق

يبدأ الحلاج في التخفي أكثر في كتابه "الطواسين"، وهو كتاب لاقى من سوء القراءة مثل ما لاقى كتاب محي الدين بن عربي "فصوص الحكم"، والمشترك هو اللغة الرمزية التي كتبا بها. لغة تحيل على بنية معرفية خصبة وعميقة ورمزية تحمل أكثر من وجه، وليس المعنى فيها بالمعنى الخطي الذي يسير وفق منهج العقلاء من المفسرين، بل المعنى يسير في شكل دائري ليحوم حول نفسه. الطواسين كتاب ملغز وغريب، جمع فيه الحلاج بين التعبير الكلامي وبين الصورة أوالرمز الإشاري، ولا ندري كيف تأدت الصورة الإشارية إلى القارئ اليوم؟ وكيف رسمها الحلاج في البداية؟

إن الذي شغل الحلاج في كتاب الطواسين هو مشكلة المعرفة، والتي تبقى دائما الهاجس الأكثر تواترا في الأدبيات الصوفية. في كتاب الطواسين تزداد اللغة تصاعدا وتعبيرا عن دقيق المعرفة التي يشعر بها العارف وهو هنا الحلاج، ولكن هناك يقين بعدميتها وبغيابها عن الحس، حس البشرية: " فكر العوام غوص في بحر الأوهام، وفكر الخواص غوص في بحر الأفهام، والبحران يجفان، والطريق مندرسة تصير، والفكران يضيعان، والحاملان يضمحلان، والكونان يفنيان، وتضعف الحجة، والعرفان يتلاشى"[3] هنا تعبير عن كل معاني الغياب: الجفاف، الاندراس، الضياع، الاضمحلال، الفناء، الضعف، التلاشي. لا شيء يستقر عند العارف وعلى الرغم من كل ذلك فهناك دائما شوق للمعرفة، وقد يزيد الحلاج بصورة أكثر دقة عن معاني العدمية في باب المعرفة حينما يقول: " القلب مضغة جوفانية، فالمعرفة لا تستقر فيها لأنها ربانية"[4]

كما قلنا من قبل بأن باب المعرفة عند الحلاج هو المحبة، فالمحبة عنده خروج من حالة البشرية، لأن العارف إذا بقي في مستوى بشريته بما فيها من خواص لا يستطيع أن يتحد بالذات الإلهية ويتنعم حينئذ بالمعرفة، أي يتلذذ بها، ولقد ورد في الرسالة القشيرية نص للحلاج في المحبة يقول فيه: " حقيقة المحبة: قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك"[5]، وقد جاء النص بشيء من التغيير في التفسير الذي تمّ

---

[1] المصدر نفسه، ص 85.
[2] نفسه، ص 93.
[3] الحلاج: كتاب الطواسين، ضمن ديوانه، ص 167.
[4] المصدر نفسه، ص 169.
[5] أبو القاسم القشيري: الرسالة، ص 426.

تحقيقه مؤخرا: " حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك، والاتصاف بأوصافه"[1] وقد قالها تفسيرا لقوله تعالى: (فاتبعوني يحببكم الله) آل عمران/31. وليس الانخلاغ عن البشرية من طبيعة المحب بل من طبيعة العارف وقد سماه سيدا تفسيرا لقوله تعالي: (وسيدا وحصورا) آل عمران/39. وقد قال: " السيد من خلا من أوصاف البشرية، وأظهر بنعوت الربوبية"[2]، ولعل صفحته الأخيرة في الطواسين والتي سماها ببستان المعرفة تكون كافية للدلالة على دقة المعرفة وصعوبتها وعدميتها أيضا، وقد قام بنوع من الحجاج ليعبر عن مقصوده من الكتاب ككل. ولب الصفحة هو المعرفة التي تصحبها العلل، ولا يمكن أن تكون هي المعرفة الحقيقة، فقد جعل المعرفة وراء الإدراك، وطرقها مسدودة ما إليها سبيل، ولا تدركها الحواس.[3]

إن ما أضافه الحلاج إلى العرفان الصوفي منذ نشأته لا يمكن إغفاله، فقد كان الحلاج مدعوما بثقافة نقدية كبيرة للمعتقدات والشرائع والأديان، وكان صاحب ترحال مهجوسا يبحث عن الحقيقة، وشكلت تجربته الفردية علامة فارقة في تاريخ العرفان، ليس فقط في الأدبيات العربية الإسلامية بل حتى في الأدبيات الأجنبية.

النفري: المعرفة وقفة

مع **عبد الجبار النفري** (ت 354 هـ) يخطوالتصوف نحو شعرية خاصة، وقصدنا من كلمة شعرية هو البناء الفني والفلسفي للمعرفة، هو التشكيل الجمالي لما هو باطني. لقد كان النفري واحدا من الذين ساهموا في ترسيخ فكرة أدبيات النص الصوفي الذي يقوم على أسس جمالية مختلفة. سنحاول دراسته في هذه الورقة ضمن موضوعة المعرفة، ليكون القصد تمهيدَ السبيل لمعرفة الإطار الفلسفي الذي تشكل من خلاله المنظور الجمالي لعرفانية محي الدين بن عربي. ولا شك بأن هذه العرفانية اغتنت كثيرا من هذه الخبرة التي تنفرد عن غيرها من حيث الجوهر والطبيعة، فهي خبرة عاينت الرؤى والمشاهد ومعاني الباطن معاينة عميقة، وظلت تؤمن بعنصر الخيال في التجربة. لم تكن تجربة النفري العرفانية تكرارا لغيرها من التجارب السابقة بل هي امتداد للعرفان وإضافة إليه، حلقة بانية ولكنها مستقلة.

جعل ابن عربي عبد الجبار النفري من أهل الليل[4] ومن رجال الله[1] وهو تقدير يليق بالرجل كما يعرفه الشيخ الأكبر، إذ ينطلق من تقديرات معينة ومقصودة

---

[1] الحلاج: حقائق التفسير أو خلق خلائق القرآن والاعتبار، تحقيق، محمود الهندي، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2006، ص 69.

[2] الحلاج: حقائق التفسير أوخلق خلائق القرآن والاعتبار، ص 70.

[3] الحلاج: كتاب الطواسين، ص 169 وما بعدها.

[4] محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية ، تحقيق، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية 2006، 360/1. سيحيل الرقم الأول إلى المجلد و الثاني إلى الصفحة.

لوصف الأشخاص، فوصف أهل الليل يليق بمقام العارفين الذين يرتقون درجات في المعرفة في غياب الأغيار، والليل مجلى الحضور الإلهي وغياب الناس: " وأقطاب أهل الليل هم أصحاب المعاني المجردة عن المواد المحسوسة والخيالية، فهم واقفون مع الحق بالحق على الحق من غير حد ولا نهاية ووجود ضد"[2]، والليل قد يعني أيضا البدء والدخول في مغامرة الفهم عن التجلي الذي لا يكون بالنهار، وقد يعني الليل فيما يعنيه البحث عن المعنى داخل المجهول أو المغامرة مع المجهول، لأن المعلوم لا يكون إلا لمن وثقوا في العقل وآمنوا به وسيلة في المعرفة، الليل للامنتهي والنهار للمنتهي، حتى نص النفري نفسه بما فيه من المفارقات وما يتيحه من تأملات دفع بالبحث الحديث إلى أن يجعل تلقيه مختلفا من حيث المكان ومن حيث الزمان أيضا، ويكون الليل ليس وصفا خاصا بالعارف بل بالنص نفسه في حالة تلقيه، وهو النص الذي يراه البعض لاغيا للكاتب بحكم كونه متلقيا مقهورا لشدة الخطاب الإلهي، وقد ينتقل هذا المعنى إلى فعل التلقي نفسه.

المواقف والمخاطبات ليس نصا كُتب ليقرأ بل هو نص أملي على صاحبه ليكون أقرب إلى النص المكتمل القدساني، ولا يمكن قراءته بالطريقة التقليدية لقراءة النصوص الأخرى، إذ علينا: " أن نجعل من قراءتنا لها قراءات ليلية"[3]، لقد جعل ابن عربي المعاني الليلة معاني مجردة أي بعيدة عن التجسد وغائرة في الرمز، وهذا ينطبق على النفري، فمن خلال الاطلاع على المواقف والمخاطبات[*]، بغض النظر عن صيغتها وجمالياتها من حيث الكتابة واللغة، تؤكد على قيمة ما هو تجريدي غير محسوس، لأن المنطلق فيها هو الغيب الذي يستلهم منه النفري معانيه، وهذا الغيب على الرغم من بقائه غيبا يتيح من ذاته شيئا يقتات به الصوفي أو العارف.

التجريد صفة العارف الذي تجاوز نفسه وعلا على ضعفه واختار لغة لا تليق بغيره: " ففي الحق أن النصوص النفرية قد أوغلت في التجريد والعلو إلى حدّ جعلها غريبة عن الذهن الحديث الجانح إلى العزوف عن المتعاليات، أو إلى قلة الاهتمام بكل ما يخرج عن التجربة الواقعية."[4] تتحدد المعرفة عند النفري من خلال العلاقة الجدلية بين العارف والذات الإلهية، إن هذه الذات هي المتصرفة في فعل المعرفة، توجهها وتؤسس لها، تنفيها حينا وتؤكدها حينا آخر، وعمق تجربة التصوف هو

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 345/2.

[2] المصدر نفسه، 1/ 362.

[3] عبد الحق منصف: أبعاد التجربة الصوفية، الحب – الإنصات – الحكاية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007 ، ص 224.

[*] سنعتمد على طبعة أرثر يوحنا أربري والتي أعادت طبعه دار الكتب العلمية ببيروت سنة 1997، وسنحيل عند الحاجة على الطبعة الجديدة التي أصدرها سعيد الغانمي بمنشورات الجمل بألمانيا سنة 2007 واستدرك فيها النصوص غير المنشورة في الطبعة السابقة.

[4] يوسف سامي اليوسف: مقدمة للنفري، دار الينابيع، دمشق، 1997، ص 5.

تذويب المفارقات وإن كانت جلية على المستوى العقلي والمحسوس فهي واحدة على مستوى الوجدان والتجربة.

لا يمكن إغفال عنصر التعبير عن هذه التجربة، لأن اللغة أساسا عند النفري لم تفترق عن التجربة أبدا، وقد ساعدت تجربة النفري من ناحية إبداعيتها على إغناء التجارب التي تلتها وعلى اختلافها، سواء كانت تجارب دينية عرفانية أوتجارب شعرية، وتبقى لغة التجربة مركزية خلال مسيرتها في المكان والزمان. إن غنى التجربة يكمن في هذا الجمع بين المتناقضات في خط واحد، لأن المعنى الإلهي يلغي هذه المفارقات: " وقال لي إن لم ترني من وراء الضدين رؤية واحدة لم تعرفني"[1] المعرفة تكمن في هذه الوحدة التي يحرص عليها الصوفي، وهو معنى كثيرا ما يقابل بالنقد من قبل سلطة العقل الفقهي، كون الجمع بين الأضداد من المستحيلات ولكن في ساحة الألوهية صار المستحيل ممكنا وحقيقة يشعر بها العارف، حتى: " إن أكثر الصفات حضورا في نصوص النفري كلها تتلخص في أن تلك النصوص كثيرا ما تعنى بجدل الأضداد، أو بالمثنويات المتقابلة والمتنافية"[2]. كانت الوحدة، وحدة الأضداد أهم فكرة قد يبلغها صوفي تناهت لديه المعارف وشعر بالوصول إلى نقطة حيث تزول الحدود بين الأشياء. هذه تجربة قد تكون مفارقة ومغايرة لما هوخطي مرسوم، تجربة تتخطى عتبة السائد وتتجاوز العام: " ومعرفتي بكل شيء معرفة الجواز والعبور"[3] لأن فكرة الوقوف عند الشيء وعدم تجاوزه لا تخدم التجربة من حيث هي: " وإن دخلتَ العلومَ فادخلها عابرا: إنما هي طريق من طرقاتك فلا تقف فيه."[4] كل ما تستطيع أن تقدمه تجربة النفري هي بعث السؤال في الإنسان، وزرع قيمة عدم اليقين في الصورة الأولى التي يخلقها الفكر لنفسه، هناك ضرب من المستحيل في حياة الأفكار والمشاعر أيضا، العرفان خبرة في تحسس هذا الضرب.

يسعى النفري كأي عرفاني كبير أن ينتهي إلى ترسيم حالة إنسانية أعلى مما هي عليه عند الإنسان، ويسعى أيضا إلى الكشف عن جوهر الوجود الذي يحياه على مستوى التجربة من موقع الاختيارات التي اختارها لنفسه، وقد حدد لمعنى المعرفة معنى أعلى هو الإنسان، فالمعرفة مبتدأها وغايتها هذه الذات التي تسعى للتخلق بأخلاق الله، ومنطلقه هو تحديد المركز حيث يقول: "وقال لي أنت معنى الكون كله"[5] وهذه عبارة كأنها تجزم برغم رمزيتها على مركزية الإنسان وأهميته في حمل المعرفة التي عجزت عن حملها الجبال. لكن هذه المركزية تتحرك بفعل اللسان، وتعبيرها لا ينفصل عن شرط وجودها، وهذا التعبير لا يجد صيغة أتم من اللسان، ولكن اللغة حجاب دون المعرفة، وفي موقف الرؤية حيث شهود الحق وتمام

---

[1] النفري: كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات، ص 39.

[2] يوسف سامي اليوسف: مقدمة للنفري، ص 27.

[3] النفري: الأعمال الصوفية، ص 268.

[4] المصدر نفسه، ص 275.

[5] النفري: كتاب المواقف، ص 5.

العرفان تمحي اللغة وتستبدل بكينونة أخرى أشد حضورا منها، لذلك تبقى صورة الإنسان من حيث هو أكبرُ من صورته حيث استعماله للسان، إن الإنسان مصحوب بالاسم، وفي موقف العرفان تردد عبارة النفري المهمة: " يا عبد أنت أعظم عندي حرمة من اسمك"[1] فالموقف يستدعي الاستجابة للمقام الذي يكون فيه العارف، ومقام المعرفة مقام أوسط في تجربة النفري، فعلى الرغم من أهمية المعرفة الإلهية ومقامها من العلم وطبيعة علاقتها الجدلية بالإنسان، إلا أن الوقفة والتي تستوجب الرؤية والبقاء في الحضرة أهم منها.

لعل النفري من موقع عرفانيته الجديدة في ساحة التصوف أراد أن يبني التجربة على أساس المفارقة والاختلاف مع التجارب التي وقعت في أسْر السياقات الأخلاقية والمنظومات السلوكية. أراد النفري لتجربته أن تكون خاصة ووحيدة في بابها، وقد لا نستجيب في تحليل تجربته إلى النسق المعرفي الخارجي الذي يحكمها، فقد قيل في ذلك الكثير، لأن المقام هنا لا يسمح بالخوض في هذه الفكرة، وكذلك طبيعة السياق الذي نتحدث فيه يفرض علينا أن نستجيب لموضوعة المعرفة من حيث مبدأ يتجلى فيه التصور العام للتجربة الصوفية في علاقتها بالعرفان الذي يمثل بنيتها الداخلية، وعليه يمكننا أن نتجاوز عن الكثير مما تمتلئ به الدراسات التي تتناول النفري من جانب السياقات التاريخية والاجتماعية والنفسية.[2]

إن الرتبة التي أولاها النفري للمعرفة تخضع لمنظوره العام ولتصوره الشامل للعرفان. فهو يعرف مقدار المنزلة، منزلته بالقياس إلى منزلة موضوع المعرفة الذي يتمحور حول الذات الإلهية، جاء في كتاب المواقف: " وقال لي صاحب العلم إذا رأى صاحب المعرفة آمن ببداياته وكفر بنهاياته وصاحب المعرفة إذا رأى من رآني كفر ببداياته ونهاياته وصاحب الرؤية يؤمن ببداية كل شيء ويؤمن بنهاية كل شيء فلا سترة عليه ولا كفران عنده."[3] فالمعرفة تتخذ لنفسها منزلة وسطى، قد رأى فيها بعض الباحثين أنها تمثل الخيط الواصل بين أمرين مختلفين، يقول يوسف سامي اليوسف: " فإن مما هو صريح في النصوص النفرية أن ثمة ثلاثة مستويات للاتصال بالحقيقة، أدناها العلم وأسماها الرؤية، وبين هذين الحدين تقف المعرفة التي يجعل منها الكاتب، في الغالب الأعم، برهة وساطة من شأنها أن تؤدي وظيفة الوصال والاتصال بين الطرفين الآخرين"[4] وعلى الرغم من قناعة الباحث من كون أن هذه الوساطة ستظل غامضة، فإن منتهى إدراكها كما يوضح النفري في موقف آخر يكمن في شيء أساسي وهو اللغة أو القول بالاعتبار الشفوي للكلام الذي

---

[1] المصدر نفسه، ص 183.

[2] أنظر مثلا الدراسة التي أنجزها يوسف سامي اليوسف والتي أحلنا عليها من قبل في بعض أجزائها وبخاصة فقرته الموسومة ب" ينابيع النفري" ص 27. فقد قدّم عرضا لبعض التيارات التي سادت قبل النفري وتخللت نصوصه مثل المانوية والزرادشتية والفلسفات الهندية.

[3] النفري: كتاب المواقف، ص 88.

[4] يوسف سامي اليوسف: مقدمة للنفري، ص 70.

يقدسه النفري كثيرا، حيث يقول: "وقال لي الوقفة وراء ما يقال والمعرفة منتهى ما يقال"[1].

تنتهي المعرفة وتتحدد بالقول الذي يستوعبها ويشملها، لأن الانتهاء دلالته الحد، بينما وراء أو ماوراء فلا دلالة له سوى التجاوز والعبور، الوقفة لا يتضمنها قول، لأنها في مقام ضدي لا يعترف باللسان، لأن النفري في موقف متجدد يقول: "يا عبد من رآني جاز النطق والصمت"[2] فحضرة الحق تلغي مسألة التعبير لأنها هي نفسها لغة.

تشكل اللغة من هذا المنظور ظاهرة استثنائية في تجربة النفري، سنحاول أن نشير إلى ما يخدم فكرتنا في هذا الفصل المخصص لبنية المعرفة الصوفية، ونرجئ الحديث عن ظاهرة اللسان الصوفي في محله المخصص له في جماليات التعبير. وما يمكن الإشارة إليه في مقام النفري هو أن اللغة في علاقتها بالمعرفة والوقفة والرؤية تجربة في حدّ ذاتها، تجربة لا تنفصل عن التجربة الكلية التي يعانيها العرفاني، وقد عرف النفري مثلا كيف يستطيع أن يجد لها الصيغة الرمزية التي تستوعبها وتجعلها منظورة لعين القارئ أو الباحث.

كل قارئ لتجربة المواقف يرى الحضور الذي يشكله اللسان داخل كل موقف، فالمواقف لا يمكن أن توجد دون اللسان، واللسان كما هو معطى بشري محدود لا يستطيع أن يستوعب معنى التجربة التي تصل حدّ العيان عند النفري. الغريب في مواقف النفري هو أن هذا العرفاني يستمد نظريته بل موقفه من اللسان بحسب ما يمليه اللسان الأعلى، لأن هناك حالة إملاء تقع تحت لازمته " وقال لي ". هذا المملى يدفع بالنفري إلى عدم اليقين في اللغة لأنها بشرية تامة وتدخلها العلل. فهناك فلسفة خاصة يعبِّر من خلالها النفري عن موقفه الخاص من الكلام فضلا عن الموقف من الكتابة والقول واللسان. إن هذا الشأن الذي خُصَّ به النفري خلق حالة مما يسميه الشاعر أدونيس بالشعريّة، والمقصود هذا الفكر الذي جاء به النفري داخل نص خاص اسمه المواقف، ما طبيعته؟ وما هي أداته؟ الشعرية فلسفة ورؤية ونظرة للحياة والوجود والكون والإنسان وللغة أيضا، يقول أدونيس: " ولعل أعمق ما يميز شعرية هذا النص هو أن تفجُّرَ الفكر فيه هو تفجر اللغة نفسها. فالنفري، فيما يخرج الفكر من المغلق، يخرج اللغة أيضا"[3] وهوحكم لا يفترق كثيرا عما قاله الأستاذ يوسف اليوسف: " إن أول ما يلفت انتباه القارئ للخطاب النفري هو أنه يختلف كثيرا عن الموروث الصوفي العام، وذلك من حيث أن هذا الخطاب هو صدور مباشر عن المصدر الذي تصدر منه الأشياء برمتها، أوقل بوصفه حوارا بين طرفين، أولهما مطلق وثانيهما محدود."[4]

---

[1] النفري: كتاب المواقف، ص 16.

[2] النفري: كتاب المواقف، ص 164.

[3] أدونيس: الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية 1989، ص 66.

[4] يوسف سامي اليوسف: مقدمة للنفري، ص 5-6.

ليس الخطاب النفري قائما حول الباطن والعرفان فقط بل هو خطاب جمالي خالص، أسس لممكنات نظرية في الجمالية العربية بعيدا عن أي إملاء من منظومة بلاغية أو لغوية، لم تخضع تجربة النفري لقسرية النظريات الأدبية أو الجمالية المسبقة، بل أسست هي نفسها تجربتها الخاص، لم تؤسس للكلام فقط بل أسست لجماليات الصمت من حيث هو كلام وتعبير: " وقال لي: عبدي الصامت أتلقاه قبل موقفه وأشيعه إلى داره"[1] وقد جعل صاحب الرسالة القشيرية الصمت من آداب الحضرة[2] مستدلا بقوله تعالى: (وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون) الأعراف/204، لأن الحكمة من الصمت ليس هو الغفلة بقدر ما تكون في الفهم عن الله تعالى لأنه أكبر من الكلام: " وأنا من وراء اللسان"[3] ولكن الصمت لا يعني عند النفري العجز عن التعبير بل الانتقال أو البحث عن لسان مختلف، لا ينتمي إلى حضرة اللسان الإنساني، لسان لا تكفيه البلاغة الصناعية التي تتقيد بالمعنى والحد، لسان مختلف، وقد عبر عنه النفري بتعبير هو أقرب إلى الفلسفة، يعرف النفري بأن داخل اللسان هناك حالة تجاوز بالاعتبار البلاغي، وهذه الحالة يعبر عنها بالمجاز، وهوخبرة اللغة في عبورها إلى الرمز، ولكن طبيعة المعنى الباطني الصوفي قد لا تعترف بالمجاز مطلقا: "وقال لي الواقف لا يعرف المجاز وإذا لم يكن بيني وبينك مجاز لم يكن بيني وبينك حجاب"[4] ولكنه يعترف بلغة مختلفة تتخلق مع التجربة التي تستدعيها، فالنفري مأمور بكلام مملى: " يا عبد كلمني بكلامي أسمع البتة"[5] فهناك كلام ينتمي إلى حضرة الألوهية له مواصفاته وخصائصه، تكلم فيه النفري بشيء من الإسهاب وسماه بالحرف، والحرف هنا يحمل دلالة ما هو حسي وشكلي وحدّي، في مقابل ما هو خام و رؤيوي وحدسي. يذهب التفكير الإنساني إلى حدّ الاقتناع بلا جدوى اللغة إذا كان المعنى الإلهي لا يتحدد في شكل، إذ تحدده نهايته، وفي عدم تشكله حياته. العبارة الشهيرة للنفري فيها كثير من المفارقات وهي التي يقول فيها: "وقال لي كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"[6] إن العبارة لم تتلاش برغم اتساع الرؤية، فهناك حالة بقاء فاعل للعبارة، ولكن المفارقة هي أي عبارة تستطيع حمل الرؤية المدهشة التي يمليها عيان الحدس؟ ما طبيعة هذا الضيق الذي يحصل للعبارة؟ وما العلاقة بين الاتساع والضيق؟ وهل المسألة لها علاقة بتنافي الضدين، أم بحثا وسعيا نحووحدة شاملة جامعة بين الأضداد؟

نكتشف مع النفري بأن المعنى الإلهي لا ينقال، وليس المقصود فقط بالمعنى الإلهي، المعنى الذي يشعر به العارف حقيقة من خلال تواجده، بل هو كل معنى في

---

[1] النفري: الأعمال الصوفية، ص 267.
[2] القشيري: الرسالة القشيرية، ص 193.
[3] النفري: كتاب المواقف، ص 9.
[4] النفري: كتاب المواقف، ص 16.
[5] المصدر نفسه، ص 199.
[6] نفسه، ص 51.

الوجود يحيل الذات إلى شتات: "وقال لي إن لم تشهد ما لا ينقال تشتت بما ينقال"[1] فالقول وإن كان مشروعا في حضرة الألهية فهو تبديد لذات العارف وتقييد أيضا، لأن حضرة الشهود وأنت بين يديه تكون في حالة جمع بينما خارج حضرته وداخل قولك ولغتك وتصورك تكون في حال التفرقة. الجمع والتفرقة مفهومان ينتسبان للعارف في حال اتصاله أوانفصاله، وتكون الحقيقة التي يبحث عنها والمعرفة التي يرومها تبعا لذلك: "أوقفني في ما لا ينقال وقال لي به تجتمع فيما ينقال"[2] الاجتماع المقصود هو وجود الذات بعد الحيرة داخل غياب القول.

نخلص من خلال تتبع هذه المحطات عبر أعلام من التصوف الإسلامي إلى أن العرفان تهيأت له أرضية خصبة نتيجة للجهود التي قام بها المتصوفة من خلال البحث والدرس والمطالعة والذوق والمشاهدة والتجربة الحية والعميقة. و نحصل على أن المعرفة الصوفية ليست نابعة من أفق غريب، بل هي من صميم الخبرة الذاتية التي يسعى إليها الصوفي بكل طاقاته وحواسّه. رأينا كيف أن المعرفة تستفاد من مصادر مختلفة وبخاصة المصادر الأصول: القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف مع الفهم والتأويل والعمل، وانضاف إلى ذلك السلوك الشخصي الذي يميز المتصوفة عن غيرهم، ومشاهداتهم وسماعهم عن غيرهم وكونهم في البدايات مريدين وفي النهايات شيوخ وأقطاب. هناك حالة من السفر والسير إلى المعنى الحقيقي الذي يشدهم إلى العمق الدفين في هذا الوجود. وسنتعرف على كيفية انتقال هذا الإرث الكبير من المعاني والدلالات إلى فكر محي الدين بن عربي وتصوفه، فيحوله بفضل تجربته الشخصية القائمة على الرحلة والانتقال والاستفادة من المصادر والأصول إلى مفاهيم وتصورات خصبة كفيلة بجعل التصوف ميدانا لفلسفة وليدة و فكرا يستحق التقدير.

---

[1] نفسه.

[2] النفري: كتاب المواقف، ص 59.

الفصل الثاني

تجربة التصوف عند ابن عربي

أصبح التصوف يشكل معرفة مركزية منذ أن صار ابن عربي اسما ظاهرا عليه. صارت هناك كتب باسم هذا الصوفي وهذا الفيلسوف أيضا، وأصبحت قراءته لازمةً لكلّ من يريد أن يعرف مذهبَ القومِ ويلتمس المعنى من رموزهم وكتاباتهم ونصوصهم. نستطيع أن نكتشف مع ابن عربي صورةً متجددة للعرفان ووجها جديدا للتصوف فضلا عن معنى مبتكرٍ للإنسان والوجود. لذلك سمينا هذا الفصل بالميتافيزيقا قاصدين المفهوم الفلسفيَ والغيبي الذي يطرحه ابن عربي للمعرفة، هذا المفهوم المرتبط بحسية الإدراكات التي توجه الذات العارفة ناحية ما يجب أن يُعرف. كان ابن عربي يمتحن القدرة الإنسانية في الوقوف على عتبات قصوى من الفكر والمعرفة، أين تشكلت ضفة أخرى من التفكير لم يكن مألوفا للعقل ولا للوجدان. لقد غيّر ابن عربي وجهة التفكير جذريا، لقد أقام فكره على الخيال، آمن به ودعا إليه وأسس له بدافع باطني عميق وفلسفة ناضجة وفكر حر من التزامات العقل المتزمت. يلزم الحديث عن التجربة من حيث كونها المجال الحيوي للمعرفة بما في ذلك الجمال، فالجمال نفسه بالنسبة لابن عربي تجربة تعانى على مستوى الحس.

تجربة ابن عربي الصوفية من الاتساع والعمق ما يجعلها مشروعا لكتابات متعددة، فهي تجربة وجودية كونية لا تقف عند حدود العقل الضيقة، فهناك توسم واستباق لحالات الإنسان الممكنة، فهولا يتعاطى التجارب والمعارف من باب الاختزال والتجزيء بل من باب الكلية والشمولية. الكلية لفظة تستحق الاهتمام الكبير في فلسفة ابن عربي. تتصل لفظة " كلية " بقناعة راسخة عند ابن عربي مفادها أن الحركة دائرية وليست خطية. كل ما في الكون من رموز وموجودات وأعيان لا تحيا في سياق خطي منتهٍ، بل هي دورية، حتى المعاني والمعارف والعلوم تسير بدورها في شكل دائري. هذا التكوين الدائري له فلسفة خاصة تنضبط بمعاني الحركة والحرية وهما مفهومان أساسيان عند ابن عربي.

مفهوم الدائرة ليس رياضيا بقدر ما هو مفهوم نفسي، وهذا أعمق ما فيه، حقا إنه يتصل بمادة العالم والوجود ولكنه يمتزج بمشاعر العارف أو الصوفي. أحيانا يُرى إلى تجربة ابن عربي من هذا الباب، أي أن نقطة النهاية فيها تمثل نقطة البداية، مما جعل نصر حامد أبوزيد يقول: " يتميز فكر ابن عربي في بنيته بخاصية نادرة جدا لا أعلم لها نظيرا في فكر مفكر آخر. تتمثل تلك الخاصية في أن أي نقطة

بداية يختارها الباحث للإبحار في فكر ابن عربي تحيل إلى نظامه الفكري كله، إنه فكر يقوم على بنية دائرية مماثلة لبنية الوجود... وككل بنية دائرية ثمة مركز وثمة محيط، وأي نقطة على المحيط يمكن أن تكون هي نقطة البداية، وتكون في الوقت نفسه هي نقطة النهاية"[1] وقد أشار ابن عربي بلفظ صريح إلى فكرة الدائرة ضمن مستوى المعرفة التي يقصدها العارف أو الصوفي، وقد جاء في رسالته " كتاب أيام الشأن " قوله: " فالحق سبحانه أبدا يعطف بالأعجاز على الصدور، فالأمر دوري لا يزال في الروحانيات والجسمانيات ويحدث بينهما الأشكال العجيبة الغريبة: (والقَمَرَ قَدَّرْناه مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالعُرْجُونِ القَدِيمِ) (يس/39) فنهار يكر على ليل، وليل على نهار، وفلك يدور، وخلق يدور، وكلام يدور، وأسماء تدور، ونعيم يدور، وصيف يدور، وشتاء يدور، وخريف يدور، وربيع يدور، وسيارة تدور، كما بدأكم تعودون: (ولَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى) الواقعة/62 "[2] وهذه المعرفة إذا كانت صفتها التحول والتبدل والتلون، فلكون الحقيقة التي بني عليها الكون كذلك، لذلك ليست المعرفة استثناء من القاعدة فشأنها شأن جميع الأشياء في هذا الكون ما دام الأمر مرتبطا بمحيط الدائرة التي تحدث عنها نصر حامد أبوزيد. هذه المعرفة كما قال ابن عربي يعطيها الكشف، فهي ليست تحت سلطة العقل المحدود، وهذا يلزم التنبه بأن ابن عربي ينتقد العقل بحكم كونه مقيدٌ بطريق خطي يعتمد على الدليل والبرهان من خارج النفس أو الذات. العقل إذن بهذه الصورة لن يعرف معنى الحقيقة ولن يصل إلى غايته. ما يعطيه الكشف هو المعول عليه في هذه الطريق، لأن الإحساس بالشكل الدائري معنى يُكاشف به العبد ويشعر به العرفاني بل يعتقده ويؤمن به. العقل له سيرة واحدة ومفردة ولن يستطيع أن يبلغ كمال المعرفة إن لم يتجاوز نفسه ويجعل اليقين فيما يعطيه الوجدان أو الكشف الباطني. هذا الجدل القائم عند ابن عربي مرده الحس، فالشيخ الأكبر يحاول إرباك البرهان عن طريق التجربة الحسية. ليست الدائرة مجرد صورة تجريدية يؤمن بها العارف، وليست رمزا رياضيا أو خيالا، بل هي حقيقة الوجود أو الحقيقة الأصل التي ينبني عليها الوجود. ويستعين ابن عربي في الكشف عن فكرة الدائرة بالحس أو بالتمثيل الحسي لكي يعطي البرهان على ما يقرره أو يكاشف به، يقول في رسالة " كتاب التراجم": " من وضع شكلا فيضعه مستديرا فإنه لا بدّ من الرياح تزعزعه فيدحرج ولا ينكسر، فالشكل الكريّ أبقى."[3] وفي النص مجال أو هامش متروك لمعنى الحرية في الوجود، الحرية التي تنبني على فلسفة داعمة لحركة الإنسان في الزمان والمكان. هناك تلازم منطقي بين الدائرة والحرية. قد تكون الحرية في شكلها الرمزي فضاء للسير بالمعرفة ناحية الكمال، ابتداء من نقطة معينة وانتهاء إلى

---

[1] نصر حامد أبوزيد: هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الثانية، 2004، ص 201.

[2] محي الدين بن عربي: الرسائل، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 74.

[3] ابن عربي: كتاب التراجم، ضمن الرسائل، ص 295.

نقطة البداية. هناك ما يشبه الدورة التي يتحرك وسطها الإنسان ليبلغ المعرفة أو ليكتشف الحقيقة. المعرفة تتوتر بين نقطتين تجمعان خيط الدائرة.

نقد العقل

تعطي فكرة دورة المعرفة مجالا لنقد العقل النظري، وهو العقل الذي لازم التفكير العربي الإسلامي في مراحله الأولى. دلّ العقل على نقص المعرفة المتحصل عليها، وكشف عن نسبيته ومحدوديته. قد تكفي الصورة الأولى التي رافقت ابن عربي من خلال لقائه بالفيلسوف ابن رشد، وقد قيل عن هذا اللقاء الكثير من التأويلات، وكشف اللقاء أيضا عن حالة من اليقين فيما يعطيه الكشف الإلهي وتعطيه التجربة الحية أيضا، وفي ذلك يقول ابن عربي في كتابه الفتوحات متحدثا عن سرّ هذا اللقاء على لسان ابن رشد: " كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم لا وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها"[1] إن ابن عربي يجعل من ابن رشد واحدا " من أرباب الفكر والنظر العقلي"[2] ويجمع في مقام المعرفة بين صورتين أو شكلين، أحدهما أكمل من الثاني.

الصيغة التي رآها ابن عربي لنقد العقل هو التعبير بـ" نعم " و" لا ": " ذلك أنه إن لم يكن الشيخ الأكبر ينكر على العقل حقه في معرفة الوجود، فإنه كان يستنكر ادعاءه احتكار معرفة الوجود، لأن المعرفة في نظره تحيل دوما على اللامعرفة"[3] لقد كانت زاوية النظر إلى العقل من جانب ابن عربي أكثر شمولية لو أخذنا برمزية نعم ولا، لأنه لا فائدة أصلا من إنكار العقل بل إعادة النظر في دوره المسموح به فقط، فهو نسبي قاصر عن الكشف أو الفيض أو ما يسميه ابن عربي بمقام نعم. حالة الكلية المطلقة للعرفان أو الكشف الإلهي لا تلغي دور العقل بل تلغي أدواته في النظر، لأن هناك جانبا آخر في النظر إلى العقل من حيث هو نور إلهي. يأخذ العقل عند ابن عربي مستوى جديدا داخل فضاء دائرة المعرفة التي نحن بصدد الحديث عنها، وهو مستوى التوتر القائم بين حسية التجربة ومعقوليتها وكأن السؤال هو من أين تبدأ تجربة التصوف؟ وإذا قلنا تجربة التصوف فإن المقصود هو تجربة المعرفة. هناك نص لابن عربي في مجموعة رسائله ينقل فيه العقل إلى ساحة التجربة الحسية وسط دائرة تبدأ من عالم الشهادة المقيد إلى عالم الشهادة المطلق

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 235/1.

[2] المصدر نفسه.

[3] محمد المصباحي: ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام نعم ولا، ضمن كتاب ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، تنسيق، محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 107، الطبعة الأولى 2003، ص 25.

مرورا بعالم الغيب، يقول فيه: " ثم إن المعرفة بالله ابتداء علم وغايتها عين، وعين اليقين أشرف من علم اليقين، والعلم للعقل والعين للبصر، فالحس أشرف من العقل، فإن العقل إليه يسعى ومن أجل العين ينظر، فصار عالم الشهادة غيب الغيب، ولهذا ظهر في الدنيا من أجل الدائرة فإنه ينعطف آخرها على أولها...وصار عالم الغيب وسطا وهو عالم العقل فإنه يأخذ عن الحس براهينه لما يريد العلم به وصار عالم الشهادة المطلق غيبا في الغيب وله يسعى العقل ويخدم"[1] وابن عربي في هذا النص الصريح يؤكد على أولوية الحس على العقل. تعطي التجربة الحسية معنى أكبر مما تعطيه تجربة العقل، لأن عالم الحس فيه من المشاهدة والخيال ما يجعل عالم الفكرة ضئيلا بالقياس إليه. لكن نقد العقل لا يأخذ طابع الجدل بين ما هو نظري بحت وما هو روحي، بل حتى عالم العقل أو العقل ذاته من خلق الله ويجب مراعاة هذه الطبيعة الاستثنائية للعقل بحكم كونه من مخلوقات الله والله لم يخلق العالم عبثا، والعقل من العالم. النقد يتوجه به إلى طبيعة الممارسة لهذا العقل وكذلك إلى الوظيفة التي من أجلها خُلق، وكلٌّ خُلِق لوظيفة. إن ابن عربي في نقده للعقل يثبت أهمية الكشف الباطني أو الفيوضات النورانية التي ظلت مرافقة لكتاباته وهو دائم اليقين فيما تعطيه هذه الفيوضات بحكم خصوصيتها. صار العقل محل سؤال دائم، وكشف أيضا عن فراغ الفكر النظري من المعرفة الموصلة إلى الحقيقة. ويبقى الهاجس الوحيد المحرك في تجربة التصوف هو الإحساس أو الشعور بالوصول. إن مقام الحقيقة المطلقة بعيد المنال وهذا جزء من المعرفة ذاتها وبتعبير ابن عربي العجز عن الإدراك إدراك. ولكن هذا مستوى من مستويات الشعور داخل التجربة ولا علاقة له بالعقل. العقل يشتغل على النهايات. النهاية في تجربة التصوف تحيل على البداية ثم يصبح الأمر دوريا كما قال ابن عربي.

إن نقد العقل مسألة لا تفترق عن طبيعة التجربة الصوفية، ففهم التجربة من حيث هي، جزء من نقد العقل عند المتصوفة. ونقد العقل تجربة عاناها ابن عربي داخل تجربة التصوف، أي تجربة داخل تجربة. وقد أثمر ذلك نتائج خطيرة على مستوى المعرفة والإدراك الإنساني. تطلق التجربة الصوفية عموما على كل تجربة كونية يتحدد بُعدها بتحصيل معرفة كاملة بالله أولا وبالعالم ثانيا. هكذا يتحدد المفهوم العام والتقليدي للتجربة الصوفية أوالدينية، إذ هو مفهوم يتماشى مع طبيعة التفكير الإنساني في حدّه البسيط والعادي، ولقد لا يختلف الناس فيما بعد في تحديد طبيعة هذه التجربة وفق هذا المنظور.

من جانب آخر هناك مفهوم أكثر تعقيدا من المفهوم التقليدي، ويتصل بعلاقة التجربة الصوفية بالعارف حيث يعطيها قيمة أكبر من القيمة التي تعطى لها من قِبل غيره. التجربة الصوفية تجربة فردية في المقام الأول، فهي تقاس بعدد الذين يعانونها على جميع المستويات، لذلك تحدثنا عن تجربة المحاسبي وعن تجربة البسطامي اللتين تختلفان عن تجربة الغزالي أو تجربة النفري. فكل هؤلاء أعطوا

---

[1] ابن عربي: رسالة كتاب الجلالة وهوكلمة الله، ضمن الرسائل، ، ص 60.

للتجربة قيمة مستوحاة من المعاناة الشخصية، فهي على الرغم من وحدة الهدف والذي ليس خاصا فقط بالإسلام وحده، فإنها تتعدد بعدد الذين يعيشونها على المستوى الواقعي. ولكن التجربة الصوفية في واقع الحال ليست هي بالضرورة التجربة الدينية، التجربة الدينية تعني كل تجربة تتضمن طرق البحث عن حقيقة الوجود بربط الأسباب بالمسببات، والاحتكام إلى مبدأ العلة، أو النظر العقلي إلى الله والعالم من زاوية فلسفية أو كلامية.

التجربة الصوفية تتخطى هذه العتبات، هي لا تنكر أو تتنكر لسبل البحث، لأن اليقين معنًى يشغلها باستمرار ولكن الذي يعنيها في المقام الأول أنها تجربة يلتقي فيها الإنسان مع الخالق في وحدة لا تعترف بسبل العقل النسبية والمحدودة. التجربة الصوفية - كما قيل عنها - هي " تجربة التجارب "[1] انطلاقا مما تتضمنه من وقائع تعلو على قدرات الإنسان العقلية. لا يمكن تقييد تجربة التصوف بمفهوم قار، كأن نقول عنها بأنها تجربة دينية بحكم المعنى الذي يشغلها، ولكنها تجربة تتجاوز المفهوم الديني، فهي تجربة كونية تحتوي على عدد لا يحصى من التجارب بما في ذلك التجربة الجمالية. يمكن أن نسمي تجربة التصوف بتجربة المطلق، فهي تتصل بمعنى الألوهية التي يتضمن جميع المعاني الأخرى المحيطة به. ولكن قبل أن ننشغل بالتجربة الجمالية وعلاقتها بتجربة التصوف لا بدّ من بيان طبيعة تجربة التصوف ومكانتها في فلسفة ابن عربي وعلاقة ذلك بنقد العقل وفكرة الدائرة.

تبدأ التجربة مع التصوير البارع الذي ضمنه كتابه روح القدس، وهو كتاب اعتنى به كثير من الدارسين لكونه وثيقة وترجمة خاصة ببعض جوانب حياة ابن عربي العرفانية، والحقيقة أن حياة ابن عربي امتزج فيها المعيش بالعرفان امتزاجا لا نستطيع أن نفصل بينهما بشكل من الأشكال. التجربة الصوفية عند ابن عربي قد وصفت بطريقة مباشرة من خلال حكاية من تتلمذ على يديهم من الشيوخ والأبدال والأقطاب، وبطريقة رمزية من خلال التعبير عن حقائق عرفانية استفادها من تكوينه ومزاجه وطبيعته الذاتية التي نشأ عليها وهيأ لها المجال الحيوي والخصب للعطاء. لقد اغتنت تجربته الصوفية من مصادر مختلفة، يدخل في ذلك الكتاب والإنسان والعالم والأشياء بما في ذلك الحيوان والجماد والنبات، ففي موقف أخاذ وغريب وحتى لا نقف كثيرا على تفاصيله، يجرد ابن عربي العناصر المتواشجة في تكوينه حينما تحدث عن عالم الجماد[2] وعن عالم الحيوان[3] وعن عالم الأشياء[4] فكأن جميع هذه العوالم داخلة ضمن عناصر تجربة كلية تتمتع بصفة الأخذ المباشر والهمة العالية في الفهم عن العالم الذي يحيط بها، وهناك إحالة جميلة على لسان

---

[1] Ferdinand Alquié : L'expérience, Presses universitaires de France, Paris 1961, p. 81.

[2] محي الدين بن عربي: روح القدس في مناصحة النفس، تحقيق، د. حامد طاهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة الأولى، 2006، ص 387.

[3] ابن عربي: روح القدس، ص 388.

[4] المصدر نفسه ص 389.

شيخة من شيوخ ابن عربي، والذي هو نفسه يحيل على عالم الأنوثة المعدود من عالم القطبية غير الخاص بالرجال، تقول فيها: " لا يعجبني أحد ممن يدخل عليّ إلا فلان- تعني ابن عربي- يقال لها: بما ذاك؟ تقول: " ما منكم أحد يدخل عليّ إلا ببعضه، ويترك بعضه في أغراضه، من داره وأهله، إلا محمد بن العربي، ولدي وقرة عيني، إذا دخل عليّ دخل بكله. وإذا قام قام بكله، وإذا قعد قعد بكله، لا يترك من نفسه خلفه شيئا، وهكذا ينبغي أن يكون الطريق"[1] وهي الإشارة التي أشرنا إليها من أن ابن عربي لا يعرف معنى للوقوف أو التوقف، فإن من خواص تجربة العرفان أنها لا تعرف الحدود والقيود، وإلا صارت تجربة تقاس بالميزان العقلي القريب الذي لا يستطيع أن يبرهن سوى على عجزه. تنتمي تجربة ابن عربي للمطلق، للغيب الذي شجعه على معرفة ما ترمز إليه الأشياء وما توحي به من ظلال. كان ابن عربي مسؤولا عن معرفة الظل.

في رسالته المشهورة " رسالة الأنوار"[2]، والتي تتضمن كثيرا من خواص تجربته العرفانية المتميزة والمختلفة عن سائر التجارب التي يبدو أنها ركزت على جوانب جزئية من تجربة المطلق، يركز ابن عربي على تفاصيل أكثر التصاقا بالخبرة مع معنى الحقيقة التي لا تتجزأ في النهاية. الحقيقة التي يمكن أن تكون أمّا للحقائق كلها. إن أهم معنى يجتذب الشيخ الأكبر هو التجاوز والعبور، تجاوز الكرامات وعبور المعاني المستفادة من الرياضة الروحية. يمكن أن نسمي تجربة ابن عربي العرفانية بتجربة الطريق، لأنه يؤمن بالسفر الروحي لبلوغ الحقيقة ويقدس معنى التوجه إلى الله بالهمة العالية التي توصل إلى الاستهلاك في الذات الإلهية، والطريق في الحقيقة محكومة بنقطة السلوك ونقطة الرجوع، ولكنها غير متاحة للكل، ويقول في ذلك: " فاعلم أيها الأخ الكريم أن الطرق شتى وطرق الحق مفردة، والسالكون طريق الحق أفراد."[3] ولا يمكن أن يكون السلوك جماعيا، ففكرة الجماعة هنا ملغاة، فما بقي سوى الفرد بمحمولاته الباطنية والظاهرية لكي يتوجه بهمته نحو المطلق الذي يستدرجه، ولكن خلال هذا الاستدراج تكمن الفتن، لأن كلّ طريق مملوءة بالمخاطر وكلّها امتحان لقدرة الذات الإنسانية على التجاوز وعدم الوقوف، وهذا هو المعنى الحقيقي والمستفاد من تجربة التصوف ومن كل تجربة عظيمة في الكون، وهي التي قصدها موريس بلانشو Maurice Blanchot بالتجربة/ الحدّ حينما يقول: " التجربة- الحدّ هي الجواب الذي يلقاه الإنسان عندما يكون قد قرر أن يطرح نفسه للبحث جذريا. وهذا القرار الذي يعرض الكائن كله للخطر يعبر عن استحالة التوقف مطلقا عند أي تعزية أو أي حقيقة كانت، ولا عند فوائد ولا عند نتائج الفعل، ولا عند يقينيات المعرفة والإيمان. إنها حركة اعتراض تعبر التاريخ كله، لكنها تارة تنغلق في نظام، وطورا تخترق العالم وتمضي لتنتهي

---

[1] نفسه ص 360.

[2] قام عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي المتوفى سنة 832 هـ، بشرحها في متن خاص سماه " الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار".

[3] محي الدين بن عربي: رسالة الأنوار، ضمن الرسائل، ص 159.

في ما وراء العالم حيث يركن الإنسان إلـى غاية مطلقة (الله، الكائن، الخير، الأبدية، الوحدة) وينكر نفسه في جميع الأحوال."[1] وهذا التعبير الدسم عن الحالات القصوى عند الكائن نجد له صيغة مّا في تجربة ابن عربي العرفانية. وقد أضاف بلانشو معنى الإنكار الذي يتوافق مع معنى عدم الوقوف مع التجليات التي تعطيها المواقف والتي يعبرها الصوفي في معراجه إلى الحقيقة أو إلى المطلق بتعبير بلانشو. التجارب الكبرى تشرح نفسها بلغة المطلق. سعيُ ابن عربي نحو المطلق اختيار ألزم به نفسه حياته كلها، وصارت تربيته الروحية على هدي هذا السعي. اغتنت تجربته العرفانية فصارت أصلا لتجارب تالية ولا شك أن تسمية الشيخ الأكبر لها دلالة تمس هذا الجانب من هذا السلوك وهذا السعي.

إن نقد العقل في عرفانية ابن عربي مسألة اختيار معرفي. وبدت واضحة منذ تجربته أو تجاربه الروحية في كتاب روح القدس، ونحن ألزمنا أنفسنا بشرح التجربة والتفصيل فيها من خلال معنى نقد العقل الذي لا يتعارض من حيث المبدأ مع طبيعة التجربة الصوفية. في الواقع لا تتعارض التجربة العرفانية مع العقل، إذا استبان المعنى المراد بالعقل عند الصوفية، ولكن في تجربة ابن عربي سنتعرف على بنية العقل النظري الذي لا يشارك العرفان اهتمامه، وقد عرفنا من خلال الحديث عن الدائرة أو الشكل الدائري للوجود ما هو العقل المراد بالنقد.

لقد دللنا على كتابين مهمين من كتب ابن عربي، أولهما عبارة عن سيرة روحية لا تنفصل عن جسد العارف وهمومه الدنيوية وهو كتاب روح القدس، والثاني عبارة عن رسالة ضمن مجموعة رسائله يشرح فيها كيفية السلوك إلى الحقيقة التي ينشدها العارف وهي رسالة الأنوار، وسنحاول في هذه الصفحات أن نحلل طبيعة التجربة الصوفية عند الشيخ الأكبر اهتداء بهذين المتنين والمتون التي تخدم هذا المعنى. وفي سياق الحديث عن فكرة الدائرة ونقد العقل نستأنس بأهم المؤلفات وأكثرها خطورة وهما الفتوحات والفصوص، وفي الحقيقة كل النصوص التي كتبها ابن عربي حاملة لمضامين خبرة روحية عالية وعظيمة، وخالقة لمجال تأويلي لا ينتهي. وهناك مصادر مختلفة تشرح طبيعة التجارب الدينية، وبخاصة تجربة الفلاسفة الذين انتبهوا إلى خاصية التجربة الدينية وما توحي به حين انتمائها إلى تجربة العارف أو الباطني الشخصية.*

إذا نحن حاولنا مقاربة تجربة ابن عربي العرفانية، وهي التي أسست لميتافيزيقا التصوف تأسيسا جديدا، فإننا سنرى فيها مظهرا من مظاهر الفينومينولوجيا الحديثة والتي حاولت صياغة التجربة الإنسانية على أساس علاقة الوعي التي تحكم الحس الإنساني بالعالم، وبخاصة عالم الأشياء، وقد كانت الدراسة

---

[1] موريس بلانشو: التجربة- الحد، ترجمة، جورج أبي صالح، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد العاشر، ربيع 1990، ص 61.

* أحيل إلى مجموعة مهمة من الدارسين الذين تناولوا ابن عربي مباشرة أو ممن تناولوا التجربة بشكل عام، مثل هنري كوربان وميشيل دوسارتو وآسين بلاثيوس وميشيل شودكيفيتش وكلود أداس ودنيس غريل ومحمد إقبال وهيدجر وبلانشو وجورج باتاي.

التي أنجزها هنري كوربان Henry Corbin حول ابن عربي المسماة بـ: " الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي" من أهم ما كتب لغاية الآن، وسبب ذلك في رأينا يعود إلى الطريقة التي فهم بها عالم الشيخ الأكبر والتي تبناها الدارس طيلة الدراسة وتتلخص في أمرين أساسين هما: المنهج الفينومينولوجي الذي تمت الإشارة إليه سابقا، وتقمص التجربة على المستوى الشخصي، وقد شرحهما في موضعين أساسين، حيث يقول في الموضع الأول: " إننا ندين اليوم للظاهريات Phénoménologie بالقدرة على تفحص الطريقة التي يعيش بها الإنسان علاقته بالعالم، من غير اختزال للخاصية الموضوعية للمعطيات في عناصر الإدراك الحسي، أو تحديد مجال المعرفة الحقة والدالة في عمليات الفهم العقلاني لوحدها."[1] فالمسألة تتعلق إذن بربط التجربة العرفانية بالعالم، عالم الإدراكات الحسية، ومن هنا ينشأ مفهوم الخيال الخلاق الذي صاغه ابن عربي، أما في النص الثاني الذي يركز فيه على فكرة التقمص، أي انتحال صفة التجربة ومعايشها، فيقول فيه: " إن أفضل تفسير لابن عربي يظل في نظرنا هو ابن عربي نفسه. والسبيل الوحيد لفهمه هو أن يجعل المرء من نفسه في لحظة معينة مريدا من مريديه."[2] وعلى الرغم من تحوط بعض الدارسين[3] على طريقة كوربان التي نجدها أقرب إلى مذهب ابن عربي، إلا أن المقاربة الفينومينولوجية أو الظاهراتية كفيلة ببيان طبيعة التجربة الصوفية عند الشيخ الأكبر.

الطريقة التأويلية مهمة في سياق التحليل للخطاب الذي يمثل عنصرا من عناصر تجربة كلية يمكنها أن تتجاوز معطيات الزمان والمكان. ليس شرطا لنجاح تجربة معينة أن تفي بشرط الزمان والمكان، حقا إنهما عنصران مهمان في توجيه هذه التجربة لا في تفسيرها تفسيرا كليا. هناك أحداث حقيقية جرت لابن عربي في مكان وزمان معينين، وأثرت على مزاجه وتفكيره ولكنها ساهمت مع عناصر أخرى في تأسيس تجربته، وقد تخطّى هو نفسه كثيرا من العتبات التاريخية ليخلص لذاته بعيدا عن محمولات التاريخ والجغرافيا بتعبير نصر حامد أبو زيد.

تضاف قيمة منهجية أخرى لدى شاعر وفيلسوف صوفي معاصر، استغل إمكاناته المعرفية ليوظفها في تفسير التجربة الدينية، ونقصد الشاعر محمد إقبال الذي كتب كتابه " تجديد التفكير الديني في الإسلام " وتحدث في محاضراته الأولى عن المعرفة والرياضة الدينية وعن البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية، وقد حكّم في ذلك خبرة فلسفية ونظرة عميقة مستفادة من معطيات العلوم النظرية

---

[1] هنري كوربان: الخيال الخلاّق في تصوف ابن عربي، ترجمة، فريد الزاهي، منشورات مرسم، المملكة المغربية، (د.ت)، ص 13.

[2] هنري كوربان: الخيال الخلاّق، ص 15.

[3] ينظر نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص 123. حيث يلزم نفسه بالمنهج التأويلي للتجربة التي تخضع كحدث تاريخي حدث في مكان وزمان معينين، وقد قال بلفظ صريح: " إن خطاب ابن عربي – شأنه شأن كل خطاب إنساني – لا يقف خارج التاريخ ولا الجغرافيا، أعني خارج الزمان والمكان"، ص 123.

وعلم النفس وعلوم الأديان لتحليل التجربة الدينية وبخاصة العرفانية قياسا بسائر التجارب التي تحدث للإنسان. هولا يخرج عن بعض المقررات التي انتهى إليها كوربان، مثل مبدأ قيام التجربة على أساسين هما: الشعور والعقل، أي الداخل والخارج: " ويبدو أن الشعور والفكرة هما مظهران لوحدة واحدة من التجربة الباطنية، أحدهما مظهرها الأزلي الخالد، والآخر مظهرها الزماني المعين."[1] وإقبال يتحدث من أفق تأسيس للمعرفة الصوفية التي لا يراها مفترقة عن عمل الحواس وإدراكات الإنسان: " فالمعرفة الإنسانية إذن معرفة قائمة على الإدراكية"[2]، وحتى لا نذهب بعيدا في تصورنا للتجربة الصوفية عند ابن عربي، سوف نقف على صور لهذه التجربة التي أنتجت معرفة باطنية عميقة، والفصل بين خام التجربة وبين نتاجها الذي يتمثل في المعرفة غير قائم على أساس البتة.

لا تنفصل الحياة عن الفكر في عرف ابن عربي، وهذا الذي دفع بالدارسين وعلى رأسهم هنري كوربان إلى ربط التجربة بعالم الإدراكات عند ابن عربي، وتوظيف هذا الربط فيما بعد في نظرية الخيال التي ليست مفصولة عن عالم الوقائع عند الشيخ الأكبر، وربما سيكون الحديث عن هذا الأمر بالتفصيل في الورقة الثالثة المخصصة لفكرة البرزخ.

العودة إلى رسالة الأنوار وإلى جزء من كتاب روح القدس يعطيان معنى التجربة قيمةً أكبر. ففي رسالة الأنوار يقدم ابن عربي إجابة عن سؤال يتعلق "بكيفية السلوك إلى رب العزة تعالى والوصول إلى حضرته والرجوع به من عنده إلى خلقه من غير مفارقة"[3] وهذه المسافة الروحية هي التي تحدد طبيعة التجربة الصوفية بما فيها من تفاصيل معرفية وبسيكولوجية خاصة بالعارف. فأول ما يحدد التجربة العرفانية هو مزاج العارف وما يتصل به من ردود أفعال وغرائز: " ومع أن طريق الحق واحدة فإنه يختلف وجوهه باختلاف أحوال سالكيه من اعتدال المزاج وانحرافه وملازمة الباعث ومعيته وقوة روحانيته وضعفها واستقامة همتها وميلها وصحة توجهه وسقمه، فمنهم من تجتمع له ومنهم من تكون له بعض هذه الأوصاف، وقد يكون مطلب الروحانية شريفا ولا يساعده المزاج، وكذلك ما بقي."[4]

الرسالة في ذاتها حمالة أوجه باعتبارها نصا قابلا للتأويل. نص حول الطريق والتجربة، حول السفر والكشف، حول التجاوز والعبور. لعل الذي يسري في الرسالة هو باطنها المشتغل بنظرية متقدمة في المعرفة خلافا لما هو سائد في الثقافة الرسمية التي تبجل العقل وتقدس المنطق. إن الرسالة ذات محمول نفسي وبسيكولوجي خاص بما ينبغي أن يكون عليه الإنسان العارف. الرسالة تتيح فهما أعمق للتجربة الصوفية في بعدها الديني والفلسفي والنفسي. لقد تحدث ابن عربي

---

[1] محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة، عباس محمود، مراجعة، عبد العزيز المراغي ومهدي علام، طبعة دار الهداية، مصر، الطبعة الثانية، 2000، ص 31.

[2] المرجع نفسه، ص 22.

[3] محي الدين بن عربي: رسالة الأنوار، ضمن الرسائل، ص 159.

[4] محي الدين بن عربي: رسالة الأنوار، ص 159- 160.

عن العارف باعتباره هو صاحب الشأن وهو المعني بالتجربة، لأن له درجة الترقي عن سائر المخلوقات والتي أشار إليها في كتابه روح القدس: " وإنما يعتبر الإنسان بالرفعة الإلهية الاختصاصية الصفاتية الزائدة على الإنسانية، وهي قوله (أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ) المجادلة/22"[1]، ورؤية ابن عربي للإنسان تكاد تكون أقرب إلى التأليه من خلال معاني أعطاها الكشف الباطني، وبخاصة ما يتعلق بمعنى الخلافة والعبودية، وهي المعاني التي أسس لها في كتابه "فصوص الحكم".

التجربة إذن مدارها على الإنسان بالمفهوم الرؤيوي الذي تبناه ابن عربي، لا من خلال المفهوم التقليدي الذي كرسته الذهنية العامة أو حتى ذهنية الفكر السائد أو ذهنية الفقيه. لم يختزل ابن عربي الإنسان في مجرد كائن مباين للنبات والحيوان، بل هو مخصوص بالرعاية الإلهية من خلال الأمانة التي حملها ومعرفته بالأسماء: " فصار الإنسان يزاحم الألوهية، لوقوفه على الأسماء كلها، من جهة سرّ الجمع العام الكبريائي المبثوث فيه، وخلافته، فعظم حجابه، وسجد له العالم أجمع، من أجل ذلك السرّ، فالقوي منّا المتمكن هو الذي يخرق حجاب سرّ الجمعية العامة الكبريائية بينه وبين ربّه، حتى يشاهد ألوهية ربّه دون ألوهيته فيتعبده فيعرف عبوديته، فحينئذ يكون أقوى العالم وأشده، لرفعه ذلك الحجاب الأقوى، فتكون منزلته أعلى لأن قوته أعظم، وهناك يتميز ويتجارى مع العالم في الرفعة والانحطاط، وهناك رأيت مبلغ العارفين العالمين"[2]

تبدو التجربة في كتاب روح القدس في بداياتها. إنّها تتيح فهما أعمقَ لما ستكون عليه في النهاية. البداية كانت قائمة على أسس دينية محضة، أو على أساس التكوين العلمي الذي يضبطها ويقومها ويهديها، فضلا عن قيامها بالكرامة والرؤيا. امتزج في تكوين هذه التجربة عنصران مهمان هما: العلم أو المعرفة الكشفية الباطنية أو ما يصطلح عليه بالعرفان والكرامة التي ترتكز على الخيال كمحرك أساسي لفعل الرؤية البصرية والقلبية. وامتزاجُ هذين العنصرين جعل من التجربة الصوفية عند الشيخ الأكبر عميقة وأصيلة وبعيدة التأثير. لم تقم التجربة على مجرد التقليد بحكم صلة المريد بالشيخ، ولم تطرح هذه العلاقة - والتي هي خطيرة في جوانب كثيرة - أدنى مشكلة بالنسبة للشيخ الأكبر. العلاقة بين المريد والشيخ قامت على أساس الأخذ والتعلم والاهتداء إلى مواطن الحقيقة دون الوقوف على ذلك. لم يكن ابن عربي يعرف معنى للوقوف، وفي كثير من الحالات وبخاصة في وصفه لطبيعة الارتقاء لا يشجع على الوقوف الذي يعترض المريد في طريقه، لأن الوقوف معناه الحد، ولا حدّ عند ابن عربي فيما يتعلق بالحقيقة الإلهية. إن تجربة الحد يمكنها أن تكون في غير ما يقصده العارف، يمكنها أن تكون في تجارب العيش أو ما يستلزمه العقل، لأن العقل هو الحدّ، بينما تجربة التصوف التي تتعامل مع الحقيقة الإلهية فلا تعرف حدا أوحدودا معينة. هي تجربة الأقاصي و اللانتهاء.

[1] محي الدين بن عربي: روح القدس، ص 391.
[2] محي الدين بن عربي: روح القدس، ص 395.

الوقوف معناه الإيمان بنهاية المعرفة، وهذا يتناقض مع طبيعة العرفان الذي يستمد مفاهيمه من الكشف الإلهي، وما هو كشفي هو بالضرورة لا نهائي فضلا عن كونه متعددا ومختلفا وهذا توصيف إضافي لتجربة العرفان عند ابن عربي.

إن تفسير تجربة التصوف عند ابن عربي يمرُّ عبر بيان طبيعتها في علاقتها بالعارف، لأنه لا معنى للأشياء في غياب الإنسان الرائي المميز العارف. هو الذي يسعى إلى تسمية الأشياء وإبرازها من العدم إلى الوجود. كلُّ هذا الأمر ينبني عندنا على معرفة العالَم الذي تحصل فيه هذه التجربة، وهولا يخرج عن الكون العام الذي يحيط بالإنسان، لذلك ابتدأنا بالحديث عن معنى الدائرة وعن دورة الإنسان في المعرفة والتي تعني سفره من نقطة معينة لكي ينتهي إلى نقطة أخرى تكون هي نفسها نقطةَ البَدْءِ، وهذا هو بناء الكون العام الذي سُخِّر للإنسان.* لو عدنا إلى الصيغة الأولى التي بدأنا بها بحثنا والتي تتمثل في أن نقد العقل لا يخرج عن معنى التجربة، فهو عنصر من عناصرها، وجزء من مكوناتها، لرأينا بأن النقد الذي مارسه ابن عربي للعقل كان مستمرا في صيغة حدوس واستبصارات كوشف بها من خلال تمسكه بمبدأ الرؤية الخيالية للكون واعتماد البصيرة والباطن كأسباب ومؤديات لهذا المعنى العرفاني الذي لا يلتقي ومقررات العقل المحدودة. فباب المعرفة مفتوح للإنسان إذا عرف كيف يدخله بطريقة مختلفة، فابن عربي قد تحدث عن طرق الغيب وقال بأن الطرق شتى وطرق الحق مفردة، ولكنَّ الطريقَ منه وإليه، وهنا تتوتر معرفة الغيب أو المعرفة الباطنية، ولابن عربي في هذا المعنى كلام جميل يؤول فيه الحديث القدسي " خلق الله آدم على صورته "، حيث يقول: " والإنسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالم فإنه الإنسان الصغير وهو المختصر من العالم الكبير."[1] ويضيف في كثير من المناسبات بأن المعرفة في ذاتها دورية، ما دام الإنسان نسخة من الكون، فقد جمع كل المعارف واستبطن ذات خالقه " ولهذا قال عليه السلام: " من عرف نفسه عرف ربّه"، والنفس بحرٌ لا ساحل له، فأحالنا في المعرفة علينا، فلمّا دخلنا بحرَ معرفتنا بنا غرقنا وما برحنا نقاسي أمواج ثبجه فكرةً وكشفًا إلى أن عرفنا أن معرفتنا بنا بحرٌ لا ساحلَ له ننتهي إليه، فننتقل إلى معرفة الربوبية فيئسنا، ففينا نتكلم، وعلينا نحوم، وما يبدو لنا سوانا."[2]

وأضاف ابن عربي معنىً جديدا لفكرة سعي الإنسان نحو المعرفة، وهي فكرة الميل التي تدلّ على معاني الحرية والتعدد والاختلاف، فالشأن ليس فقط في مجرد المعرفة بل الشأن في جوهرها، وفي ذلك يقول: " كل سالك على طريق فهو مائل

---

* لقد كتب ابن عربي كتابا تحدث فيه عن معنى التقابل بين خلق الإنسان وخلق العالم وأنهما في الحقيقة يمثلان معنى واحدا، فقط الواحد منهما يمثل الجزء الأصغر من الآخر، وبعبارة أوضح الإنسان نسخة من الكون. وهذا الكتاب هو" التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية".

[1] محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، 184/3.

[2] محي الدين بن عربي: رسالة " كتاب المسائل"، ضمن الرسائل، ص 405.

عن غيره من الطرق، فالطرق كلّها ميل، فلو كانت طريقا واحدة لم يكن ميل."[1]
وكأن المعرفة الصوفية لا تعرف القرار والإيمان بمستوى خطي معين وثابت، فابن عربي يثير فكرة التحول فيها لأنها مرتبطة أساسا بمعنى الكون، بما فيه من أشياء. هذا التحول جزء من طبيعتها، فهي تحيا ضمن دائرة الخلق التي لا قرار لها هي أيضا، حيث تشتبه النقاط معا وتتصادم وتتعارض لدرجة التضاد ولكنها في الواقع تلتقي ضمن أفق حرّ ومرن، ما نسميه أفق الحركة الحرة، وهي حركة استدارة: " لهذا حنّ الإنسان في نهايته إلى بدايته. فكان خروجنا من العدم إلى الوجود به سبحانه وإليه نرجع، كما قال عزّ وجلّ (وإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ) هود/ 123 وقال (واتَّقُواْ يَومًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللّهِ) البقرة /281 وقال (وإِلَيْهِ الْمَصِيرُ) المائدة/ 18، (وإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ) لقمان/22، ألا تراك إذا بدأت وضع دائرة فإنك عندما تبتدئ بها لا تزال تديرها إلى أن تنتهي إلى أولها وحينئذ تكون دائرة، ولو لم يكن الأمر كذلك لكنا إذا خرجنا من عنده خطا مستقيما لم نرجع إليه ولم يكن يصدق قوله وهو الصادق (وإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) البقرة/245، وكلُّ أمر وكلُّ موجود فهو دائرة يعود إلى ما كان منه بِدْؤه."[2] وهذا معنى لا يكون إلا عن طريق الكشف الباطني الذي سنحلله بعد هذه الورقة حول نقد العقل، وهو معنى أيضا سارٍ في باطن التصوف عند مكاشفين آخرين عبَّروا عن الموقف نفسه ولكن بطريق فيه نسبة من المعاني الباطنية التي لا يدل عليها العقل، مثل ما ورد في كتاب **رشحات عين الحياة** للشيخ علي بن حسين الواعظ الهروي، حيث قال على لسان أحد المشايخ: " إن السير على نوعين سير مستطيل وسير مستدير، فالسير المستطيل بُعْدٌ على بُعْدٍ، والسير المستدير قُرْبٌ في قُرْبٍ، فإن السير المستطيل هو طلب المقصود من خارج دائرة نفسه، والسير المستدير هو الدوران حول نفسه وطلب المقصود من نفسه."[3]

نحن نرى جيدا بأن أمر المعرفة مرتبط بسعي الإنسان نحو حقيقة مّا، نستطيع أن نسميها بحقيقة الحقائق، وهي حقيقة لها علاقة بالمطلق، هذا السعي فسّره العرفانيون تفسيرا مختلفا عن العقلانيين الذين يؤمنون بالعلم الكسبي الذي يعطيه النظر، التفسير الذي عبّر عنه العرفانيون ينطلق من خبرة ذاتية تمّس النفس الإنسانية، ليس هناك من نقطة انطلاق تبدأ من العالم الخارجي، كلّ ما هنالك هو أنّ الذات الإنسانية هي مبتدأ الأمر ومنتهاه، وهو المُعبَّر به بطلب المقصود من نفسه، وهو الموقف الذي قال فيه ابن عربي ففينا نتكلم، وعلينا نحوم، وما يبدو لنا سوانا. كيف يمكن أن نلمح من خلال سياق الشيخ الأكبر نقد العقل؟ هل نقد العقل كان

---

[1] محي الدين بن عربي: العبادلة، تحقيق، د. عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2004 ، ص 30.
[2] محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، 385/1-386.
[3] علي بن حسين الواعظ الهروي: رشحات عين الحياة، ترجمة، الشيخ محمد مراد بن عبد الله القزاني، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ص 211.

منفصلا عن بيان طبيعته ونوعه*؟ هل شكّل هذا النقد في الحقيقة بنية معرفية تجاوزت المعطيات النظرية لتكشف في الأخير عن طبيعة العرفان؟ سنكتفي في الورقات القادمة بالإجابة عن هذه الأسئلة من خلال المتن الأكبري الذي يحيلنا على منظومة فلسفية ضخمة لا تكفيها هذه الصفحات حقها من البحث والنظر. إن من حق الباحث أن يختار مادته التي يشتغل عليها ضمن أفق معين ومسار خاص، ولكن مع المتن الأكبري تصبح مسألة الاختيار صعبة ومسؤولة، لذلك سنحاول أن نسير في هذه الورقة سيرا نتفقد فيه نقد ابن عربي للعقل ورؤيته له من زاوية عرفانية، ما دام الأمر متعلقا ببنية المعرفة الصوفية والتي وجَّهتْ بحثنا الوجهة التي نحن عليها الآن.

إن رؤية العقل مسألة ليست خاصة بكتاب معين، فتقريبا في كل رسالة أو كتاب يتحدث أو يشير ابن عربي إلى هذه المسألة، ومسؤوليتنا كباحثين هي السعي وراء الموقف الكلي التي تحيل إليه النصوص المنتشرة هنا وهناك.

نقد العقل موقف عام وقفه ابن عربي لتأسيس معنى العرفان أو الكشف الباطني الذي يختلف مساره عن مسار العقل النظري، وفي الواقع يقف ابن عربي موقفا نقديا خاصا من الفلسفة النظرية التي سادت قبله وتناولت معاني الكون والوجود والإنسان تناولا مختلفا. وقد سبق أن ألمحنا بشكل مختصر إلى واقعة اللقاء بين ابن عربي وابن رشد، وهو لقاء عرضة للتأويل والفهم والتعليق، ورأينا من خلاله كيف يتعارض العقل مع الكشف مثل تعارض **نعم** مع **لا**. وفي مقدمة الفتوحات يحاول ابن عربي أن يشرح هذا الأمر بطريق التفصيل عن طريق تقسيم العلوم إلى ثلاثة أقسام: " علم العقل: وهو كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل بشرط الحصول على وجه ذلك الدليل... والعلم الثاني: علم الأحوال، ولا سبيل إليها إلا بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحُدَّها ولا يقيم على معرفتها دليلا، كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق وما شاكل هذا النوع من العلوم... والعلم الثالث: علوم الأسرار وهو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علمُ نفْثِ روح القُدُس في الرَّوعِ يختص به النبيُّ والوليُّ وهو نوعان: نوع منه يُدرك بالعقل كالعلم الأول من هذه الأقسام... والنوع الآخر على ضربين: ضرب منه يلتحق بالعلم الثاني لكن حاله أشرف، والضرب الآخر من علوم الأخبار وهي التي يدخلها الصدق والكذب إلاّ أن يكون المخبر به قد ثبت صدقه عند المخبر وعصمته فيما يخبر به ويقوله، كإخبار الأنبياء صلوات الله عليهم عن الله كإخبارهم بالجنة وما فيها، فقوله " إن ثمَّ جنة " من علم الخبر، وقوله في القيامة: " إن فيها حوضا أحلى من العسل " من علم الأحوال وهوعلم الذوق، وقوله: " كان الله ولا شيء معه "، ومثله من علوم العقل المدركة بالنظر، فهذا الصنف الثالث الذي هو

* سنرى في مواقف مختلفة بأن مفهوم العقل في سياق عرفانية ابن عربي ليس واحدا، بل هو متعدد وحمّال أوجه، وله أسماء ودلالات.

علم الأسرار، العالِمُ به يعلم العلوم كلها ويستغرقها وليس صاحب تلك العلوم كذلك، فلا علمَ أشرفُ من هذا العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات."[1]

لقد اختلف ابن عربي عن سابقيه في ترسيم المعرفة التي تكون نتاج الطاقة الإنسانية والتي لا تقتصر على العقل فقط، فهذه الطاقة تتوزع على مناحي مختلفة لا يشكل فيها العقل سوى جزء صغير، وهكذا نجد العقل في سياق الفلسفة العرفانية للشيخ الأكبر قد تبوأ مكانة يستحقها لا يتجاوزها إلى غيرها. فالعقل لا ينتج سوى علمٍ يكون مقابلا لدليل يثبته، أي يثبت صحته أو فساده، وعلى هذا الدليل أن يكون موجودا. هذا طور العقل، أما الطور الآخر فهو خاص بالأحوال التي تمَّس الشعور الإنساني وانفعاله وتكون محلَّ تذوق خاص، لكن ما لا يمكن للعقل بلوغه فهو العلم الناتج عن السرّ، فعلوم الأسرار فوق طور العقل وسبيلها المكاشفة التي تأتي من طريق الغيب الذي ادَّخره الله لأوليائه وهو كما قال ابن عربي: " فإنَّ النَّاس كلهم ينفقون من الجيب، وصاحب الحال إنما ينفق من الغيب"[2] وهي صورة رمزية استعارها للعالم وللعارف، لصاحب العقل ولصاحب السِّرِّ، وأيضا هي صورة مستعارة للظاهر وللباطن، وما أبعد المسافة بين الجيب والغيب. يُضرب هنا مثلٌ آخر أكثر تعبيرا عن معاني العقل والسرِّ، وهو مثل محكوم بظرفين مكانيين: **التحت** و**الفوق**، وقد أشار إلى ذلك ابن عربي بطريقة رمزية ملفتة للانتباه تدل على قَدَمٍ راسخة في العرفان وعلى فهم عميق للتجربة الإنسانية، تقترن هذه الصورة الرمزيةً باللغة وهو الجانب التعبيري الخاص بالتجربة، سواء تجربة العقل أو تجربة السّرِّ، لكن المفارقة هي أن اللغة ناتجة عن العقل فهي عاجزة مثله ولا يمكنها أن ترقى فوقٍ طوره، يقول في ذلك: " فكل علم إذا بسطته العبارة حَسُنَ وفُهِمَ معناه أو قارب وعذُبَ عند السامع الفهم فهو علم العقل النظري لأنه تحت إدراكه."[3] وربما هذا ما يُفسِّر عدم انتساب ابن عربي إلى لغته وبخاصة في فصوص الحكم والفتوحات المكية، وهي تَعِلة تُبرر مقام الكشف الإلهي الذي لا تستوعبه العقول ولا تحتويه العبارة.

يبدو أن كتابا مثل فصوص الحكم من خلال تصريح مؤلفه لا يملك سلطانا على لغته بحكم أنه مملى من قبل سلطان غير سلطان الكاتب، وهذا يدل على مقام الفوق لا على مقام التحت، حيث يقول فــي ذلك: " وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، وأن يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه جناني بالإلقاء السبوحي والنفث الروحي في الروع النفسي بالتأييد الاعتصامي، حتى أكون مترجما لا متحكما، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس... فما ألقي إلا ما يلقي إليّ، ولا أنزل في هذه المسطور إلا ما ينزل به عليّ. ولست بنبي رسول ولكني وارث

---

1 محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، 54/1-55.

2 محي الدين بن عربي: روح القدس، ص 370.

3 محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، 57/1.

ولآخرتي حارث"[1] في هذا النص يحاول ابن عربي التمييز بين مقامين مختلفين ولكن لا غنى للواحد عن الآخر، هما المقام الإنساني والمقام الإلهي، في الأول يتمظهر الدنيوي في صورته الناقصة والسلبية وفي الثاني تبدو صورة الكمال المطلق وهو الذي لا يمكن أن يكون مجالا للخطأ بل هو فضاء للعصمة. يبدأ الخطأ من اللسان أي من اللغة (البنان واللسان) والخروج من حالة الدنيوي في صورة اللسان أو اللغة يعني أن الإنسان على نقصه يكون مترجما عن غيره، واسطة بين سلطة تملي وسلطة تتقبل، بين قوتين: الكاتب والقارئ، وابن عربي يشكل عبورا من أحدهما إلى الآخر. إن المتلقي في هذه الحالة لا يتقبل الكلام إلا في صورته المقدسة بعيدا عن تلبيس إبليس. وابن عربي يؤكد على مقام الكينونة الإنسانية فهو ليس بنبي ولا رسول. وقد جعل ابن عربي الكتاب من عمل الرسول صلى الله عليه وسلم.

عانى ابن عربي مسألة القداسة معاناة داخلية عميقة، وقد مست هذه القداسة ظاهرة الكتابة ومن ثم النص. كيف يمكن إيجاد نص كامل خال من الخلل الإنساني؟ كيف يمكن للغة البشرية أن تكون محلا للأقدس؟ علما أنها محل النسيان والخطأ كونها ممزوجة بالبشرية التي لا تستطيع أن تكون كاملة. البحث عن سبل للخروج من الدنيوي والدخول في عوالم المقدس. لماذا يجعل ابن عربي مسألة الكتاب الذي يتجاوز الفهم العام منتسبا إلى غير كاتبه؟ ولماذا الانتساب إلى الكاتب الحُلُمِي وهوهنا الرسول ﷺ؟ هل يسلم الكتاب الذي يبرر وجوده بانتسابه إلى غير كاتبه من نقد النقاد؟ الكاتب لا ينتسب إلى لغته، وقاعدة التصوف العام هي التبري من سحر اللغة والتعوذ من زللها، لذلك يختار الصوفي فكرة الانتساب إلى لغة أعلى منه وقد عبَّر البسطامي عن هذا المعنى بقوله: " العالم دون ما يقول والعارف فوق ما يقول" وقد تجد هذه المقولة مبررا من خلال قياسها على فكرة ابن عربي من خلال مقدمته في الفصوص. العالم ويضاف إليه سائر الكتاب يخضعون لقوة اللغة أو اللسان الذي يحتويهم، بينما العارف وهو في منزلة القطب متجاوز لمعطيات اللغة الحسية أو الظاهراتية. لا يخضع لحكمها الفاني والمنتهي ولكنه يبحث عن مسارب داخلها ليحتمي من الوقوع في مدنسها وهنا الدنيوي بمعناه الناقص والفاني وغير المكتمل.

لا يفترق فلاسفة الإشراق عمّا قرره ابن عربي في الفتوحات، ولعلنا سنميز بين نصين كبيرين أو علمين مشهورين من أعلام العرفان هما ابن عربي الذي نتحدث عنه والسهروردي المقتول، فعند السهروردي نجد تسمية العلم الحقيقي الذي سعى إلى تأسيسه من خلال فلسفته التي مزجت بين الفلسفات القديمة وبخاصة الأفلاطونية وبين العرفان، والعلم الحقيقي يستمد مضمونه من طبيعة التوجه الإنساني وغاياته ويدخل فيه علمَ العقل الذي صار لازمة في الفلسفة الإشراقية، وقد

[1] محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، تعليق، أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، الجزء الأول، ص 47-48. وقد قال أبو العلا عفيفي في ذلك: " إن ابن عربي قد كتب كتبه تحت تأثير نوع من الوحي أو الإلهام، فأنزل في سطورها ما أنزل به عليه لا ما قضى به منطق العقل"، ص 10 من مقدمة الكتاب.

جاء في المقدمة التي كتبها تلميذه شمس الدين الشهرزوري ما نصه: " وإذا تلخص لنا أن السعادة منوطة بالعلوم الحقيقة دون غيرها، فنقول إن العلوم الحقيقة تنقسم إلى قسمين: ذوقية كشفية وبحثية نظرية. فالقسم الأول يُعنى به معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكرٍ ونظمِ دليلٍ قياسيٍّ أو نصبِ تعريفٍ حدّيٍّ أورسميٍّ، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن وتتبيّن معلقة تشاهد تجردها وتشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية."[1] وقد برّر الأستاذ هنري كوربان فكرة حضور العقل النظري في فلسفة الإشراق بحكم: " أن التكوين الفلسفي المكين هو أمر ضروري لكل من يريد أن يسير في السبيل الروحي."[2] ولعلّ هذا الأمر ينطبق على مفهوم ابن عربي السابق للمعرفة أو للعلم وتقسيماته الثلاث.

إن المسألة متواشجة، وبين منطق العقل الذي يحافظ على توازن المعرفة وبين الكشف الربانّيِّ صلةٌ وثيقة. إن ظاهرة ارتباط العلم النظري باللغة مسألة تقنية عند ابن عربي، فهو يقصد قابلية هذه العلوم أو هذا النوع من العلم أومن العلوم الحقيقية كما في الفلسفة الإشراقية على التشكُّل في بنية لفظية تستطيع حملَ معانيه ومقاصده، وهذا مُتَعَذَرٌ بالنسبة للعلوم الكشفية أوالتي يعطيها الذوق. استحالة السرِّ أن يتشكل في لغة البشر المنتهية والمحدودة والعقلية. إن اللغة في ذاتها من بنات العقل.

تكشف الصورة الأولى للعقل في التصور العرفاني على محدوديته فيما الوجود كلُّه أسرار ورموز تخفي معانيَ لا يمكن الكشفُ عنها إلا عن طريق الكشف الباطني، وحين استعمال لفظة " الكشف "، سيكون المقصود منها العرفان الذي تأسّسَ على مبدأ التجليات الإلهية وهو من المعاني الكبرى في فلسفة ابن عربي الصوفية سنراه في ورقة تالية.

في المتن الأكبري تجربة كبرى تسمى تجربة اختبار العقل في الحالات العرفانية. وكأن السؤال هو: ما هي قدرات العقل النظري مع التجارب العرفانية؟ وإجابة عن السؤال نقوم بمقاربة لبعض النصوص الأكبرية من خلال الفتوحات والفصوص. تعطينا قراءة الفصوص انطباعا عاما بأن الظاهرة الصوفية بما فيها من عناصر متعددة تتضمن ثنائية من الصعب الجمع بينهما وهما: العقل والكشف. الفصوص نص كما قلنا قد كتب بدافع إلهام إلهي عن طريق رؤيا رآها ابن عربي، وذكرنا بأنه قد تقمص حقا دور كاتب غيبي حتى لا ينتسب للغته، ولكن هناك منطقا مّا شديدَ الترابط يحكم عناصر التجربة المُعَبَّر عنها، وقد يختصرها البعض في نظرية " وحدة الوجود ". مهما يكن من أمر فالتجربة الصوفية أو العرفانية في الفصوص ذات خصوصية منفردة في أدبيات التصوف الإسلامي، وقد وجد أبو العلا عفيفي صيغة أخرى للعقل في الفصوص سماها بالفلسفة أو المذهب الفلسفي للحكم على التجربة التي لها جانب آخر يضبطها وهو العرفان وقد سماه بالتصوف وخَلُص إلى حالة وسطى سمَّاها بالمذهب الفلسفي الصوفي: " جمع فيه بين وحدة

---

[1] شهاب الدين يحيى السهروردي: حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، تصحيح ومقدمة، هنري كوربان، طبعة طهران 1373 هـ، ص 5.

[2] هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 307.

التفكير وقوة الوجدان، وحاول أن يوفق فيه بين قضايا العقل وأحوال الذوق والكشف"[1]

يتبنى ابن عربي نقد العقل من باب خضوعه لتجربة العرفان أو الباطن. فتجربة الفصوص تجربة داخلية تأبى التصنيف وتظل عصية على التفسير. ويراد بالعقل هنا التمييز بين العناصر، والتي لا تتمايز في عرف الذوق الباطني، لذلك يظل العقل عاجزا عن اللحاق بالقلب الذي هو محلُّ العرفان، وقد قال ابن عربي في تفسير قوله تعالى (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوأَلْقَى السَّمْعَ وهُو شَهِيدٌ) ق/37." لتقلبه في أنواع الصور والصفات ولم يقل لمن كان له عقلٌ، فإن العقل قيدٌ فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقةُ تأبى الحصر في نفس الأمر."[2] فالتعارض موجود بين الحقيقة التي تعبر عنها الحضرة الإلهية وبين تفسير العقل لها، فالعقل لا يستطيع إلا أن يقبل بالظاهر الذي ينحصر في أمر محدود وهذا هو حدّه، بينما الحقيقة متكثرة تأبى الحصر، فيلزمها الذوق الباطني الذي يكشف عن أسرارها التي لا تنتهي. ولهذا قال ابن عربي في الفتوحات: " فإن العقل لا يقبل إلاّ ما علمه بديهة أو ما أعطاه الفكر"[3] والحقيقة أنه في كل تجربة عرفانية بما في ذلك التجربة الدينية أو الفنية أو الجمالية، يُنظر إلى العقل بهذا التصور الذي يختزله في حدٍّ لا يتعداه، لأنه في الحقيقة لا يستطيع أن يزاحم الذوق الباطني أو الحدس الشعري كما هو عند الفنان أو الشاعر في المعرفة الغيبية التي تُتَذَوقُ بصورة كلية وشمولية.

العقل يفصل والذوق يجمع، وهذه مفارقة. ففي كل تجربة إنسانية نجد بأن العقل يميز بين الأشياء ليتعرف على طبيعتها وهويتها ويحاول بعد ذلك فهمها وتصنيفها، بينما الذوق أو ما يراه ابن عربي كشفا يرى إلى الظاهرة في غير تمايز، أي لا تتمايز عناصرها، فهي تمثل صورة كلية جامعة لعناصر مختلفة ومتعددة يستحيل الفصل بينها، وهذا أمر طبيعي بل مطلوب في كل تجربة تتخطى عتبات العقل وتقوم على أنواع أخرى من الإدراكات. التصوف هو تجربة المطلق التي تلتقي فيها العناصر في وحدة كاملة. في كثير من الحالات يعبر ابن عربي عن معنى الحدّ الذي يحكم تجربة العقل في تصوره للظواهر، لأنه يتقابل كما ذكرنا بحالة ثانية هي الكشف: " فإن الحقائق لا تتجلى إلا بالكشف الرباني، وأما بهذه الأدلة التي بأيدي النُّظَّارِ فما تعطي إلا النزر اليسير، وقد ربما لا تحصل الثقة به، فللعقول حدّ تقف عنده لا تتعداه، وهذه الأمور وراء طوره حسبه فيها التسليم واللجاء إلى الله حتى يلقيها فيه ضرورة أو يكشفها له عينا"[4]

---

[1] محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، ص 11، من المقدمة.

[2] محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، الجزء الأول، ص 122.

[3] محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، 147/1.

[4] محي الدين بن عربي: رسالة كتاب أيام الشأن، ضمن الرسائل، ص 74.

طبيعة الكشف الإلهي

يتصل الكشف بالمعرفة الصوفية. فهو يضاد العقل النظري أو المعرفة الكسبية من هذه الجهة، لأن المعرفة المستفادة من طريق الكشف هي المعول عليها. وقد أخذت الكلمة في تصوف ابن عربي خاصة موقعا مهما، فهي ترد دائما لتقابل العلم الكسبي أو النظري والذي يدخله النقص والخلل من كل الجهات، بينما الكشف الصوفي الحقيقي فلا زيف فيه، وهو المقصود من اتجاه الإنسان نحو العلم أو المعرفة، وفي الكشف الصوفي تفصيل، وسنحاول في هذه الورقة من هذا الفصل الذي بنيناه على تجربة التصوف عند ابن عربي أن نتحدث عمّا يميز الكشف الصوفي من خصائص تجعله بابا للتبصر والمعرفة وبخاصة في تجربة ابن عربي الصوفية والتي تتسع لأكثر من فصل أو قول، فهي تجربة مترامية الأطراف ولا يمكن الإمساك بها كلية. فنحن جئنا بفكرة نقد العقل أولا لنتمكن من إثبات الطريق الأخرى التي تناظره وهي الكشف.

يأتي الكشف العرفاني أو الصوفي ليثبت عجز العقل عن تحصيل المعرفة الكلية وأقرب النصوص التي دلت على طبيعة الكشف بصورة واضحة قول ابن عربي في الفتوحات المكية في الباب السادس عشر ومائتين، في معرفة الفتوح وأسراره: " إنّ الحق أجلّ وأعلى من أن يُعرف في نفسه لكن يُعرف في الأشياء، فالمكاشفة سبب معرفة الحق في الأشياء والأشياء على الحقِّ كالستور، فإذا رفعت وقع الكشف لما وراءها فكانت المكاشفة فيرى المكاشف الحق في الأشياء كشفاً"[1] وكأن النص يلخص لنا الموقف العام بشكل مباشر وملموس، وهو يؤكد على تعالي الذات الإلهية عن أن تُعرف ولكن المعرفة بها ممكنة من خلال التستر وراء الأشياء التي تمثل العالم، عالم الموجودات التي خلقها الله، فهي بالنسبة إليه كالرموز، على

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 204/4.

المكاشف أن يعرف ما يختفي وراءها كشفا لا عقلا. وهـو ما يعنـي فكـرة الحجاب أو التحجب: " و واضح أن الحجاب عند ابن عربي ليس مجرد استعارة أو لعبة لغوية يستعملها للتعبير عن استحالة أو عسر الاتصال بالحق، بل هوأحد المفاهيم المركزية في مذهب وحدة الوجود، حيث ينظم – هو ومشتقاته كالتحجب والانحجاب والاحتجاب، ومرادفاته كالستر والخفاء والغطاء والغيب، ومقابلاته كالتجلي والكشف والظهور والشهود – العلاقة الصميمية بين الحق والعالم وبين الإنسان والحق."[1] وحول الحجاب كتب ابن عربي كتابا كاملا سماه كتاب الحجب، وفيه يعدد ويسمي الحجب المانعة من المعرفة العيانية المباشرة وفيه يقول: " والكل في الحجاب، ومقام لا حجاب حجاب"[2]

إنّ ما تصفه العبارات السابقة هو طبيعة البناء النظري للفلسفة الأكبرية ومنها نظرية وحدة الوجود التي صيغت في شكلها القار في كتابه فصوص الحكم، حيث فيه يعيد ابن عربي النظر في طبيعة العلاقة بين الحق والخلق، ويسعى إلى فهمها فهما ذوقيا بعيدا عن إرهاقات العقل النظري الذي ساد التفكير الفلسفي الذي سبقه. الذي يعنينا في نصوص الذين فهموا ابن عربي هو درجة الاستيعاب لمشكلة المعرفة وفهمها وتحيينها. كيف يمكن لإشكال المعرفة الصوفية أن يبقى إشكالا راهنا؟ وهذا هو المطمح الأساسي من البحث كله وهو البحث عن راهنية ابن عربي.

إن ابن عربي يستجيب لأسئلة العصر التي طرحتها ملابسات وظروف مختلفة، لأنه انطلق من مبدأ الكشف، وهو مبدأ قائم بدوره على إلغاء دور العقل أو جعله على الأقل دورا نسبيا عكس الفلاسفة النظار: " إن المضروب المشترك بينه وبين الفلاسفة هو استخدام اللغة البشرية ومعالجة المسائل النهائية إلا أن غايته تختلف تماما كما تختلف الطريقة التي يستخدم بها اللغة. فغايته ليست تقديم بيان مقنع ذهنيا مقبول عقليا بل نظر حقيقي أو رؤيا للحقيقة يتوقف إدراكها على مزاولة الطرق الخاصة لنواله."[3] وبالتالي هو صاحب رؤيا وعرفان عليه أن يؤديهما بلغة ترقى إلى المستوى الذي يتطلبانه. تكمن الراهنية أيضا في التعبير الصريح: " فمن خلاله عبّر البعد الباطني للإسلام عن نفسه بصراحة وأبرز إلى حيّز الوجود معالم عالمه الروحي، على وجه أصبح بوسع كل امرئ على درجة كافية من الذكاء أن يتأمله، من ناحيته النظرية على الأقل، بحيث يمكنه على هذا الوجه أن يهتدي إلى الطريق التي يمكن أن تصل به إلى إدراك النظريات الميتافيزيقة بطريقة عملية."[4]

---

[1] محمد المصباحي: نعم ولا، ابن عربي والفكر المنفتح، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، الطبعة الأولى، 2006، ص 87.

[2] ابن عربي: كتاب الحجب، ضمن كتاب عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، تحقيق، عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 102.

[3] سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ص 134.

[4] المرجع نفسه، ص120 .

لو أمكن الحديث عن المصادر والأصول، ستكون تجربة ابن عربي الشخصية نقطة مهمة في ذلك. من خلال التجريب الشخصي والعرفاني الذي مارسه ابن عربي على مدى أطوار من حياته، اهتدى إلى سبل المعرفة الحقة، فهو لم يصل إلى ملاحظة الفرق بين العقل والكشف إلا بفضل تجربته وخبراته الروحية الأصيلة والتي تمثل بالنسبة إليه منبعا لا يمكن الاستغناء عنه: " فالصوفي الذي بلغ غاية الطريق، يتلقى الإلهام مباشرة على شكل عمودي ولا يعتمد على أية تأثيرات أفقية، إنه يتلقى المعرفة عن طريق إشراق التجليات الإلهية في قلبه، أما اعتماده على مؤلفات الآخرين فليس إلا للبيان والتعبير عن تجاربه الباطنية فقط."[1] والشكل العمودي المقصود هنا هو معراج ابن عربي إلى سماء المعارف وقد سانده في ذلك أخذه عن الأقطاب الذين رآهــم أو تواصل معهم غيبا كما حصل مع القطب الرباني أبي مدين شعيب التلمساني.[2] فتجربته في روح القدس لا يمكن إغفالها في باب الكشف، كما لم نغفلها في السياق الجمالي. فالذي يتأكد لدى الباحث أن الحديث عن الذات وتقلباتها ومصيرها ومراحل نموها لَمِنَ الأهمية بمكانٍ. فهذا الحديث عبارة عن اعتراف رسمي بالمعاني المستفادة من هذه الخبرة العيانية المؤكدة والتي لا يدخلها التزييف أو الزيادة أو النقصان. المرحلة الأفقية لا تنفصل واقعا عن المرحلة العمودية، فأخذه من التجربة لا يعني إهماله العلم والفقه والدراسة، فهو يؤكد في أكثر من مناسبة تقديسه للعلم النظري الذي لا بدّ منه في طريق القوم أو الصوفية.

إن معظم الذين كتبوا عن ابن عربي من عرب وغير عرب أحالوا على حياته الخاصة، ومنها استفادوا كثيرا من الوقائع والتجارب التي دلّتهم على قيمة الكشف الصوفي في حياة الباطني العرفاني، ونحن لن نشذ عن القاعدة، ولكن فقط في هذه الورقة الخاصة بعلوم المكاشفة والتي ساهمت بشكل وافر في توطيد تجربة ابن عربي وترسيخها في الأذهان، واعتمدنا على جملة لا بأس بها من المصادر والأصول التي جسّدت هذا الجانب من الجوانب التي نبحث فيها، نجد مثلا النبهاني صاحب الكتاب المشهور جامع كرامات الأولياء يذكره في مجلده الأول مع نص الرسالة التي تسمى الإجازة والتي يذكر فيها جزءا من حياته العلمية وشيوخه ومؤلفاته، وقد قال فيه النبهاني: " أنه كان يكثر الجلوس في زاوية الغزالي بجامع دمشق"[3]، وذكر عن المناوي أنه قال: " من كراماته أنه قال تلميذه الصدر القونوي الرومي: كان شيخنا ابن عربي متمكنا من الاجتماع بروح من شاء من الأنبياء والأولياء الماضين على ثلاثة أنحاء. إن شاء استنزل روحانيته في هذا العالم وأدركه متجسدا في صورة مثالية شبيهة بصورته الحسنة العصرية التي كانت له في

---

[1] نفسه، ص 132.

[2] يراجع في ذلك كتاب ابن عربي: روح القدس في مناصحة النفس، ص 280 وما بعدها، وفيما يتعلق بتجربة اللقاء الروحي مع أبي مدين ينظر، ص 340 وما بعدها. فتفصيل التجربة العرفانية ثمة أكيدة ومستندها هو العيان والخبرة الحسية في حياة الصوفي.

[3] يوسف بن إسماعيل النبهاني: جامع كرامات الأولياء، تحقيق، محمد عزت بيومي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت)، الجزء الأول، ص 202.

حياته الدنيا. وإن شاء أحضره في نومه. وإن شاء انسلخ من هيكله واجتمع به."[1] والصدر القونوي أحد تلامتذه الذين تأثروا به وذكروا ما كان له من تأثير جاء نتيجة الكشف من خلال التجربة الحسية التي يعاينها العارف.

من الكتب التي أفاضت في ذكره بالتمجيد والتقدير وأحيانا بالتقديس، ما كتبه عبد الوهاب الشعراني وبخاصة في اليواقيت والجواهر والكبريت الأحمر، وفي الكتاب الأول من المقدمة كلام كثير حول عقيدة الشيخ التي طعن فيها كثير من العلماء، حتى قال فيه صاحب سير أعلام النبلاء: " وقد عظّمه جماعة وتكلفوا لما صدر منه ببعيد الاحتمالات"[2] وقد جاء فيها قوله: " ثم اعلم يا أخي أنني طالعت من كلام أهل الكشف ما لا يُحصى من الرسائل، وما رأيت في عبارتهم أوسع من عبارة الشيخ الكامل المحقق مربي العارفين الشيخ محي الدين بن العربي رحمه الله، فلذلك شيدت هذا الكتاب بكلامه من " الفتوحات " وغيرها، دون كلام غيره من الصوفية."[3] والشعراني هنا واضح في دلالة قوة ابن عربي في الكشف قياسا على بقية الصوفية.

هذا الامتياز الذي صار للشيخ الأكبر ليس مرده كثرة الأفكار بقدر ما يكون للخبرة العرفانية التي قادته إلى جملة من الحقائق لم يكن ليصل إليها لولا الكشف. وللشعراني كتاب ثان اختصر فيه كثيرا من أبواب الفتوحات المكية سماه الكبريت الأحمر قال في مقدمته: " واعلم يا أخي أنني قد طالعت من كتب القوم ما لا أحصيه وما وجدت كتابا أجمع لكلام أهل الطريق من كتاب " الفتوحات المكية " لا سيما ما تكلم فيه من أسرار الشريعة وبيان منازع المجتهدين التي استنبطوا منها أقوالهم"[4] إلى أن يقول: " فإن علوم الشيخ كلها مبنية على الكشف والتعريف ومطهرة من الشك والتحريف."[5] مثل هذه الأقوال تقوي الاعتقاد في سيرة الشيخ العرفانية وهي نوع من السير التي يتم فيه العروج على المستوى العمودي الذي أشرنا إليه وهو مستوى الاستفادة من الخبرات التي يعاينها ويمرّ بها. وتسير كتب الشعراني المنصوص عليها سيرة الاستدلال على المعاني الصوفية بنصوص الشيخ الأكبر وبخاصة من الفتوحات المكية، سوى في كتاب اليواقيت والجواهر يحاول الشعراني في المقدمة أن يميط اللثام على كثير من القضايا المبهمة حول الشيخ الأكبر وبخاصة ما يتعلق بالنصوص المدسوسة التي كانت سببا في تكفير الفقهاء له.

أما كتب الطبقات فاعتمدنا على أهمها من حيث الشيوع والقيمة المعرفية، منها كتاب طبقات الأولياء لابن الملقن الذي سار سيرة الإمام الذهبي صاحب سير أعلام

---

[1] النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ص 204.

[2] الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق، شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، 1993، الجزء 23، ص 48.

[3] عبد الوهاب الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، تحقيق، الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، الجزء الأول، ص 3.

[4] عبد الوهاب الشعراني: الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، تحقيق، عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 7.

[5] الشعراني: الكبريت الأحمر، ص 8.

النبلاء حيث قال في ترجمته: " علق شيئا كثيرا في تصوف أهل الوحدة، ومن أفحشها الفصوص"[1] وهي فكرة أعلن عنها من موقع كونه عالما وفقيها وجاء ذكر ابن عربي عرضا، لأن ابن الملقن أميل إلى الشريعة، وابن عربي كان يُنظر إليه على أساس أنه من أهل الحقيقة، وليست المسألة بهذه الازدواجية، فكثيرا ما اتهم ابن عربي من هذا الجانب ولكنّ كثرة القراءة التي تمت وبخاصة في الزمن الراهن دلّت على حداثته وجدة أسئلته في العرفان والوجود والحقيقة والمعرفة.

استعنا أيضا بكتاب شارحه الشاعر الفارسي الجامي صاحب نفحات الأنس، وقد ورد في ترجمته ما يلي: " هو قدوة القائلين بوجود الوحدة ، وكثير من الفقهاء وعلماء الظاهر طعنوا فيه، وقليل من الفقهاء وجماعة من الصوفية قبلوه وفخّموه تفخيما عظيما"[2] وممّا يذكره الجامي مما له صلة بموضوعنا حول الكشف المأخوذ من التجربة الحية، حكاية حكاها على لسان تلميذه صدر الدين القونوي ربيب ابن عربي، حكاها شارحه مؤيد الدين الجندي، ومؤداها قول ابن عربي: " لمّا وصلت إلى بحر الروم من بلاد الأندلس عزمتْ عليَّ نفسي ألاّ أركبَ البحر إلاّ بعد أن أشهدَ تفاصيل أحوالي الظاهرة والباطنة الوجودية مما قدّر الله تعالى عليّ، ولي، ومنّي إلى آخر عمري، فتوجهت إلى الله سبحانه وتعالى بحضور تام، وشهود عام، ومراقبة كاملة، فأشهدني الله تعالى جميع أحوالي ممّا يجري ظاهرا وباطنا إلى آخر عمري، حتى صحبت أبيك إسحاق بن محمد، وصحبتك، وأحوالك وعلومك وأذواقك ومقاماتك وتجلياتك ومكاشفاتك وجميع حظوظك من الله سبحانه وتعالى، ثم ركبت البحر على بصيرة ويقين، وكان ما كان، ويكون من غير إخلال واختلال"[3] فمثل هذه التجارب التي يحكيها الشيخ عن نفسه ومنها الكثير في كتابه روح القدس، تدل على منزلة العارف الذي اختُصَّ بنوع من المكاشفة للعلوم والمعارف التي لا يمكن أن تكون لشخص في زمن واحد، والقارئ لمصنفات ابن عربي يشعر بهذا النوع من الشعور الذي يلتبس فيه اليقين بالشكّ. ولكن طريقة المكاشف غير طريقة صاحب النظر العقلي: " فحظ المشاهدة ما أبصرت وما سمعت وما طعمت وما شممت وما لمست وحظ الكشف ما فهمت من ذلك كله وما فهمت فهو أمانة"[4].

اعتمدنا أخيرا من كتب الطبقات القديمة كتاب الكواكب الدرية للمناوي، وقد ذكره بإجلال وتعظيم وعدد نقاده والمدافعين عنه ثم ذكر بعض نصوصه في موضوعات شتّى، فأما ما ذكره من حاله وكشفه فقوله: " برز منفردا، مؤثرا للتخلي والانعزال عن الناس ما أمكنه... فبرزت عنه مؤلفات لا نهاية لها، تدلّ على سعة باعه، وتبحره في العلوم الظاهرة والباطنة، وأنه بلغ مبلغ الاجتهاد في الاختراع

---

[1] ابن الملقن: طبقات الأولياء، تحقيق، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 311.

[2] الملاّ نور الدين الجامي: نفحات الأنس من حضرات القدس، تحقيق، محمد أديب الجادر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، الجزء الثاني، ص 726.

[3] الجامي: نفحات الأنس، الجزء الثاني، ص 729.

[4] ابن عربي: الفتوحات المكية، 188/4.

والاستنباط، وتأسيس القواعد والمعاقد التي لا يدركها، ولا يحيط بها إلاّ من طالعها بحقها."[1] كان كشف ابن عربي ناتجا عن الخلوة والعزلة بتعبير المناوي، فهي المسؤولة عن تلك المؤلفات والكتابات التي لا زالت حية ومستمرة مع كل قراءة وفي ساحة الثقافات المختلفة.

لم يكن ابن عربي ممن يكتبون فقط في التصوف وإن كان قد غلب عليه فله مصنفات في الأدبيات التي تشبه المجاميع العلمية الحاوية على المعارف والعلوم على اختلافها، فترى هذه المؤلفات لا تفي فقط بحاجة الظاهر بل أيضا بحاجة الباطن.

وقع اختيارنا على ثلاثة كتب أجنبية ركزت على حياة ابن عربي، وهي مؤلفات مشتهرة في المكتبة الأكبرية، وهي ابن عربي أو البحث عن الكبريت الأحمر لكلود أداس وقد أشرنا إليه في مقدمة البحث، وهو كتاب يتتبع حياة ابن عربي تتبعا متقصيا ويشكل وثيقة مهمة لمن أراد أن يترجم أو يعيد صياغة الحياة الروحية التي عاشها الشيخ الأكبر، والكتاب الثاني هو الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي لهنري كوربان وقد تمت الإحالة إليه في عرض البحث وهو من أهم الكتب التي درست ابن عربي كتجربة منفردة في تاريخ العرفان سواء الإسلامي أو المسيحي ولا زال المرجع الأول في بابه، أما الكتاب الثالث فهولا يقل أهمية عن الكتابين الأوليين بحكم أنه كتب قبلهما من قِبل مستشرق إسباني تحيل إليه كلود أداس على أساس أنه يعد الأول الذي عرّف الناس بابن عربي وتقول عنه: " سيظل هو العمل الذي بين أيدينا استطاع أن يعيد صياغة المحطات الأساسية لتجربة صاحب الفتوحات المكية الروحية"[2] ونقصد به كتاب ابن عربي، حياته ومذهبه، لأسين بلاثيوس.

إن الذي يلفت الانتباه بخاصة في كتاب أسين بلاثيوس هو تركيزه في البدايات على أنواع الخبرات التي مرّ بها ابن عربي، واستقاها الباحث خاصة من الفتوحات أو روح القدس، فضلا عن لقاءاته مع كبار الشيوخ ممن عدّهم في روح القدس ولكل شيخ فضيلة، فاكتسب ابن عربي الفضائل كلها فصار شيخ وقته وقد قيلت فيه النعوت التي تدلّ على علو مرتبته كما عددها بلاثيوس منها: محي الدين، والشيخ الأكبر وابن أفلاطون.[3] لكنّ الذي يعنينا في بحثنا هذا صورة واحدة تمثل الحدث الذي يشرح طبيعة الكشف العرفاني وهو لقاؤه مع الخضر عليه السلام. هي تجربة

---

[1] عبد الرؤوف المناوي: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية أوطبقات المناوي الكبرى، تحقيق، عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، (د.ت)، الجزء الثاني، ص 160.

[2] Claude Addas : Ibn Arabi ou la quête du soufre rouge, Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris 1989, p. 15.

[3] أسين بلاثيوس: ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965، ص 5.

تمثل فاصلا في حياة ابن عربي، ولكنه لا يذكرها إلاّ في صدد التأكيد على فكرة العرفان أو الباطن أو خصوصية التجربة التي تضمن لنفسها التأثير والبقاء.

القصة كانت مضمونا لكثير من التأملات الخصبة في مجال التصوف والكشف العرفاني والتجليات، بخاصة لدى دارسيه الكبار أمثال هنري كوربان. ولو بدأنا بأسين بلاثيوس نجده يورد النصوص التي خصصها ابن عربي للقائه بالخضر في الفتوحات[1] لكي يربط بينها وبين الشيوخ الذين أخذ عنهم ولكنه يضيف إلى كل ذلك صلة مثل هذه التجارب بالسياقات الرهبانية المسيحية حيث يقول: " والخضر شخص أسطوري جُسّم فيه الاتجاه الاستسراري في الإسلام."[2] وهذا إشارة إلى ميل ابن عربي إلى الخوارق وتقديس الكرامات والإيمان بها في طريق التصوف.

هنري كوربان واحد من المستشرقين الكبار الذين رأوا في تجربة الخضر معنى خاصا في تجربة ابن عربي الصوفية، وهو الذي رأى في المسألة بعض الأسرار التي قرأها قراءة خاصة، ونصّ على ما قلناه سابقا باعتبار: " من كان تلميذ الخضر يمتلك ما يكفي من القوة الباطنية للبحث الحرّ عن تعاليم كل الشيوخ"[3].

كان كوربان يحاول تعميق سؤال خاص خلال مبحثه حول هذه المسألة وهو: " كيف يتم تدخل الخضر في نظام التجليات؟"[4] وخلال الإجابة نجد بأن أسباب نجاح الكتاب أنه لم يقف مع سبب واحد بل حاول تأمل المشكلة بنظرة شمولية، إذ لم يقتصر الكاتب على منظومة التصوف في مسألة الخضر بل تجاوزها إلى علم النبوة والفولكلور والكيمياء[5] لسبب بسيط هو كون أن الاعتقاد العام في شخصية الخضر اختلطت فيه الحقيقة مع سائر العلوم السرية. والمعنى المختلف الذي يدافع عنه كوربان فيما يتعلق بهذه النقطة بالذات هو كون التعاليم التي يأخذها المريد في طريق العرفان من الخضر تتناقض مع طبيعة الديانة الحرفية التي تمثل سيطرة مطلقة على ذهنية التفكير السائدة.[6]

إنّ أهم نقطة يثيرها هذا المستشرق فيما يتعلق بموضوعنا هو تماهي تجربة الخضر مع تجارب الذين يصادفهم أو يلتقيهم، إنه لا يمثل فقط نموذج الحياة الكاملة بحكم أنه شرب من نبع الحياة فصار خالدا، ولكنه يمثل النموذج الأصل لمن يتجلى لهم: " وهكذا فهو يستطيع أن يكون شخصيا ونموذجا أصلا، ولأنه يكون هذا وذاك، يكون شيخا لكل واحد منهم، لأنه يتنمذج على قدر ما له من التلاميذ، الذي يكون دوره تجاههم متمثلا في كشف كل واحد منهم لنفسه"[7] وهذا يشرح لنا كيف فهم معظم الذين تناولوا الشيخ الأكبر قضية الكشف التي تنامت وصارت قاعدة في التعلم

---

[1] ينظر، ابن عربي: الفتوحات المكية، 1/ 282 وما بعدها.

[2] أسين بلاثيوس: ابن عربي، ص 24.

[3] هنري كوربان: الخيال الخلاق، ص 65.

[4] المرجع نفسه، ص 55.

[5] نفسه، ص 56.

[6] نفسه.

[7] هنري كوربان: الخيال الخلاق، ص 60.

والأخذ من الكون، فإن الخضر في بداية حياة ابن عربي كان له باعتباره شخصا حيا التأثير الكبير على مسار الشيخ الأكبر. إن أهم ما قام به هذا المستشرق هو تحويل الظاهرة التاريخية والأسطورية إلى حالة الوعي الذاتي لكي تكون مدخلا مهما في فهم تجربة ابن عربي، أي أن التناول الظاهراتي لهذه المسألة يسمح بقدر كبير من القضايا أن تكون حاسمة في هذا المجال.

كتاب كلود أداس كله حول التجربة العرفانية عند ابن عربي من خلال حياته ومسيرته الخاصة والعامة. فهو كتاب جامع في السيرة. واستغرق جهدا كبيرا من المؤلف تبعا لزخم الحياة التي عاشها ابن عربي. وسياق الكتاب بالكامل يتتبع هذه السيرة في تفاصيلها الدقيقة وأحيانا يقف متسائلا عن بعضها مما لم يوضحه الشيخ الأكبر، أو بعض التجارب التي تطرح سؤالات عميقة مثل خبرته الروحية التي أدت إلى انعزاله. فرأي الكاتبة تبعا لبعض نصوص ابن عربي نفسه حول كشفه الروحي أن تجربة الانعزال لا زالت غامضة بحكم أن الفتح عند الشيخ سبق الرياضة الروحية نظرا لجذبته.[1]

يتحدث الكتاب أيضا عن مصادر تجربة ابن عربي العرفانية ويجعلها منحصرة في ثلاثة مشايخ بغض النظر عن الذين ذكروا في رسالة روح القدس، وهم: ابن العريف وابن برجان وابن قسي[2] ولعل مؤرخا كألفرد بَلْ في كتابه الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الكتب التي أرخت لفترة التصوف في زمان الشيخ الأكبر وجمعت بين هذه المصادر جميعا حيث يقول: " ومن أوائل المفسرين لتصوف الغزالي في المغرب – ابن العريف المشهور (أحمد)، وأصله من طنجة، وهو بربري من قبيلة صنهاجة. وقضى الشطر الكبر من حياته في ألمرية، التي كانت آنذاك مركزا مهما للدراسات الصوفية... وابن العريف في كتابه " محاسن المجالس" يعرض مذهب المتصوفة ويصنف أحوال الصوفية ومقاماتهم بحسب تعاليم الإمام الشرقي العظيم (أبي حامد الغزالي). توفي ابن العريف في مراكش سنة 536 هـ/ 1141 م، وربما كان سبب موته أن السلطان المرابطي آنذاك، عليا بن يوسف، قد أمر بدس السم له. وكان ذلك في العصر الذي عاش فيه في فاس بعض شيوخ أبي مدين الصوفي الكبير... وأخذ عن ابن العريف عدد من المريدين من أبرزهم ابن قسي " الذي ثار في سنة 1141 م في رباط شلب وفرض، طوال عشر سنوات، على منطقة الغرب " في شبه جزيرة إيبيريا " دولة المريدين وقتل في سنة 1151م وقد ترك لنا هذا المتصوف البرتغالي كتابا " خلع النعلين " شرحه ابن عربي، الذي تتلمذ على العريني وابن برجّان تلميذي ابن العريف"[3] وقد ذكر

---

[1] Claude Addas : Ibn Arabi, p. 55.

[2] Ibid, p. 73- 74.

[3] الفرد بل: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، من الفتح العربي إلى اليوم، ترجمه عن الفرنسية: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1987، ص 380-381.

ابن عربي ابن العريف* هذا في أكثر من موضع في الفتوحات المكية[1] وورد ذكر ابن مسرة وابن قسي في مواضع من كتاب الفصوص.[2]

الذي يمكن استخلاصه من هذا الكلام هو غنى المصادر المتنوعة التي أخذ عنها ابن عربي تصوفه، وهي مصادر فيها كثير من الخصوصيات بحسب ما ذكر الفرد بل في تأريخه للفرق الإسلامية. ويستمر كتاب " أداس " في تقصيه لتجربة ابن عربي عبر مراحلها المختلفة إلى أن ينتهي إلى النقطة التي انتهى إليها ابن عربي نفسه وهي وفاته بدمشق سنة 638 هـ.

تبعا للمصادر التي تتبعنا بعض تفاصيلها يتبين أن الكشف معنى أصيل في تجربة ابن عربي الصوفية، وليس معناه غياب العقل النظري في تجربته، فحضوره ينحصر في تثبيت مادته على مستوى التعبير واللغة التي تنتمي إلى حضرة العقل، أو كما تساءل باحث معاصر: " ألم تكن تجربةً عرفانية تجسدت في الكتابة وبالكتابة أي تقيدت وعُقِلتْ؟ ماذا كان مصير خطاب الكشف والمشاهدة إذا لم يعقله الحرف ولم تقيده الكتابة؟"[3] وهو معنى جسدته عبارته الصريحة: " فإن شئت قلت لك من طريق الكشف وصلت إليه فهو الطريق الذي عليه أسلك والركن الذي إليه استند في علومي كلها"[4] والكل ينطبق على كل ما كتب وما صدر منه، فالكشف طريق في المعرفة وبخاصة في الأسرار الإلهية، وقبل ذلك قال: " ونحن في تواليفنا لسنا كذلك إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية مراقبة لما ينفتح له الباب فقيرة خالية من كل علم"[5] وبهذه الصورة تكشف له الجمال الإلهي الذي هو أصل جمال الكون.

يتجلى الكشف بصورة عالية في الكتاب الذي كتبه في أواخر حياته وأخذ منه مأخذا عصيا، وهو الفصوص، أشرنا في صفحات هذا البحث بأن الكتاب أصله إملاء من الرسول ﷺ وليس للكاتب أي دور فيه، وهذه بداية لنفي دور العقل في تقرير الحقائق التي ينبني عليها الكتاب كله، فهو كشف في كشف وقد قال في ذلك: " بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلاّ عن كشف إلهي منه."[6] ترتبط تجربة الكشف بالتجربة الجمالية في أفق النظرة إلى العالم، وهو أفق طرح على مستوى التأمل الفلسفي الذي يشكل في غالبيته مساحة من الفكر الذي بدأ قديما منذ أفلاطون. إن العالم لا يخلو من الأشياء الجميلة والأسرار التي لا ينبغي للعقل أن يتدخل فيها، لأن

---

* وردت ترجمة له مستفيضة في كتاب التشوف إلى رجال التصوف لابن الزيات، بتحقيق، أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات، رقم 22، الطبعة الثانية، 1997، ص 118 وما بعدها.

[1] ينظر الفتوحات المكية، 174/1، 214/3، 478، 487.

[2] ينظر فصوص الحكم، الجزء الأول، ص 84، و180.

[3] محمد شوقي الزين: تفكيكية ابن عربي، التأويل، الاختلاف، الكتابة: عرفانية الكشف والمشاهدة، مجلة كتابات معاصرة، بيروت، العدد 36، المجلد التاسع، آذار1999، ص 54.

[4] ابن عربي: الفتوحات المكية، 97/1.

[5] نفسه.

[6] ابن عربي: فصوص الحكم/ الجزء الأول، ص 49.

دوره يكمن في تنظيم الفكر فقط وآلته منقطعة في هذا الجانب. يقول غادامير: " فبفضل الجميل، فإننا نكون قادرين على اكتساب تذكر دائم للعالم الحقيقي، وهذا هو طريق الفلسفة. وأفلاطون يصف الجميل باعتباره ذلك الذي يتألق بوضوح ويجذبنا إلى ذاته، بوصفه التجلي الساطع للمثال."[1] والمثال في الحقيقة إذا عرفنا كيف نستطلعه من ثقافة ابن عربي فهو العالم الذي عاش في كنفه واستطاع من خلاله تجاوز محن كثيرة بما في ذلك المحن الواقعية، فابن عربي كثيرا ما كان مكاشفا من باب تجلياته الكثيرة.

إنّ المطلع على كتاب التجليات وهو عبارة عن رسالة منشورة ضمن كتاب الرسائل، يعرف كيف عاش هذا الصوفي. التجلي هو انعكاس لمعاني الحياة الباطنية، ولعالم المثال عند أفلاطون كما عبّر عنها غادامير. فصاحب العرفان ليس بعيدا عن خبرة الفن والجمال، فكلاهما بعيد عن ميدان العقل، ليس فقط البعد الكيفي بل البعد العلائقي والمعنوي، فاشتمال العالم على صفة الجمال كاف للنظر إليه من هذه الزاوية المغفلة. وكثير من الطروحات اليوم تحاول أن تجمع بين ما هم صوفي وما هو شعري، في جميع الثقافات وعبر كثير من العصور.

إن الصوفي الحقيقي يعبر بهاجس التجربة الحية التي يمر بها ولكن عبر قنوات مختلفة، عبر حسّه وقلبه ووجدانه. كيف يمكن مواجهة العالم الطبيعي الذي وجد فيه ابن عربي ونوجد فيه نحن؟ بخبرة العقل؟ العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز كما عبّر بعض الصوفية. لا يمكننا مواجهة ما ينبغي مواجهته إلا بالحدس الجمالي: " نجد أن خبرة الجميل – وبوجه خاص الجميل في الفن – هي بمثابة الابتهال في طلب نظام للأشياء كليّ ومقدّس يوجد في حالة كمون، أينما يمكن التماسه"[2] وهنا غادامير أراد أن ينفي ارتباط الجميل عموما بالظروف الاجتماعية خاصة. ويشيد غادامير أيضا بالتأثير الذي مارسه هايدجر الفيلسوف الوجودي الذي اهتم بشكل خاص بالعالم كمعطى شعري مبهم يحتاج إلى طاقة روحية عالية لفهمه، ويستدل أحيانا بمقولاته ويقول في ذلك: " فهو قد مكننا من أن ندرك الامتلاء الأنطولوجي أو الحقيقة التي تخاطبنا في الفن من خلال الحركة المزدوجة للكشف و اللاتحجب والتجلي من جهة، والتحجب والتستر من جهة أخرى"[3].

إنّ مقولة هايدجر نابعة من إحساس عميق بما يختزنه العالم، ولذلك فإن المواجهة لا تكون بالعقل بقدر ما هي باكتشاف مناطق جديدة فيه من باب الإيمان بالتجلي. والتجلي عند ابن عربي لا يخرج عن معنى التكشف الذي يدهش العارف. وسنرى كيف أن التجليات لها علاقة بالمعاني التي طرحتها الفلسفات الجمالية المعاصرة، ولنا نص من كتاب كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات لمؤلف مجهول يقول فيه: " اعلم أن للقلب الإنساني وجوها يحاذي بها كل شيء من

---

[1] هانز جيورج غادامير: تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير، روبرت برنا سكوني، ترجمة، سعد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 86.

[2] غادامير: تجلي الجميل، ص 115.

[3] المرجع نفسه، ص 117.

الغيب والشهادة، محاذاة يستجلي بحسبها القلب حقائق ما يحاذيه بكل ما اشتملت عليه. والقلب إذا ظهر بسعته التي لا تقبل الغاية، يحيط بها استيعابا، فينتهي إلى غاية تبدي كل شيء في كل شيء. فالقلب حيث يحاذي بوجوهه الجمة المنزه الأعلى من طريق السرّ، وهو طريق السرّ الوجودي المتبحر، المختص به في ترقيه الوحداني السمت والتوجه، يستجلي دون بلوغه إلى الغاية المشار إليها من وراء حجب المكافحة في عالم المثال، الإشارة الغيبية الحاملة كل شيء في نكتتها المقصودة. ثم يجد موقعها رقيما، أي مرقوما فيه جملة ما استجلته المحاذاة القلبية، حالة سعتها وإحاطتها المستوعبة."[1]

التعبير هنا منصرف إلى المعرفة الغيبية وكيف تتكشف للقلب بحكم صلته بالكليات أو بالمعرفة الشاملة، لأنه يحاذي بوجوهه والمقصود بباطنه وغيبه وظاهره وشهادته عالم الحقائق السرية أيضا في عدم تكشفها فتصير تلك الحقائق منقوشة أي مرقومة على صفحة القلب لأنه يحاذيها، وهذا أمر لا يستطيعه العقل مهما أوتي من قوة. إذن المسألة متعلقها القلب والعرفان والكشف، لأن العالم مركب من حقائق يظهر بعضها ويستتر بعضها الآخر، وما استتر كان أكثر مما ظهر، فيحتاج الأمر إلى وسائل تكشف عنها في كليتها دون تجزيئها.

إن العقل ينتهي إلى الحيرة: " فتحيره أي تردد بصيرته لضبط ما لا ينضبط"[2] ومنتهى الكشف أوالمكاشفة كما لدى أصحاب الاصطلاحات، فهو: " شهود الأعيان، وما فيها من الأحوال في عين الحق، فهوالتحقيق الصحيح بمطالعة تجليات الأسماء الإلهية."[3] أوكما قال ابن مسرة الجبلي في رسالته الاعتبار: " فالعالم كله كتاب حروفه كلامه، يقرأه المستبصرون بعيان الفكرة على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم، وأبصار قلوبهم تقلب في الأعاجيب الظاهرة المكنونة المكشوفة لمن رأى، المحجوبة عمن تلهى."[4] فالانكشاف سواء بتعبير الصوفية أو بتعبير الفلاسفة الجماليين ممن مروا هو الانفتاح على باطن الحقائق من باب الرؤية التي لا تكون إلا من وراء التحجب، وهذا هو سرّ العرفان.

---

[1] ابن عربي: التجليات الإلهية، ومعه تعليقات ابن سودكين، وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، لمؤلف مجهول، تحقيق، محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 46.

[2] ابن عربي: التجليات الإلهية، ص 91.

[3] عبد الرزاق القاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، ص 346.

[4] ابن مسرة الجبلي: رسالة الاعتبار ضمن كتاب: نصوص من التراث الصوفي، الغرب إسلامي، تحقيق، محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2008، ص 57.

فكرة البرزخ: الخيال مبدأ الوجود

مع الخيال ننتقل إلى أساس من أسس عرفانية ابن عربي. وهو مفهوم عائم ولا ينكشف من اللحظة الأولى، لكونه يمتزج بكثير من المفاهيم التي تؤديه وتجعل منه صورة قابلة للفكر والتأمل، مثل التجلي والمرآة. ولكن كيف يمكن أن نجد فيه ما يجعله أفقا للفلسفة الجمالية على امتدادها؟ هل يمكن للخيال الأكبري أو نظرية الخيال عند الشيخ الأكبر أن تكون نظرية تشمل لا العرفان وحده بل تشمل أيضا الفن والجمال والأدب؟ هل هناك سياق واحد للخيال يمتدّ فيه، أو له سياقات متعددة؟

لقد ألزمنا أنفسنا منذ البداية بتحديد جملة من المفاهيم المشتركة بين العرفان والفلسفة الجمالية التي لها علاقتها بالفنون والآداب. لقد رأينا كيف كان الكشف الإلهي تجربة لا يعتمدها ابن عربي في المعرفة فقط بل في تذوق الجمال في العالم. إن التجربة الصوفية في مضمونها الحقيقي لا تفترق عن تجربة الفن أو الجمال. لذا نجد ابن عربي حقا واحدا من منظري فلسفة الجمال في عصره وفي بقية العصور. إن المصطلحات تتغير لكون المسألة معقودة بأزمنة وثقافات ومجتمعات، فالألفاظ التي يستعملها هيدجر ليست بالضرورة أن تكون هي نفسها التي استعملها ابن عربي، ولكن الأبعاد التي ذهبا إليها تكاد تكون بعيون واحدة، لذا قلنا بأن التعبير عن المطلق واحد في جميع العصور، فقط تختلف الكيفيات واللغة.

هذا التمهيد سيكون كافيا للبدء في تحديد مفهوم الخيال عند ابن عربي، وقد ركزنا على بعض المتون الأساسية خاصّة، كالفتوحات المكية وفصوص الحكم،

ولكن توزع مفهوم الخيال على بقية بعض المؤلفات التي سيأتي ذكرها في متن هذه الصفحات. النص المفتاح ورد في الفتوحات المكية، في المجلد الثالث، يقول فيه: " النوع السادس من علوم المعرفة: وهو علم الخيال وعالمه المتصل والمنفصل. وهذا ركن عظيم من أركان المعرفة، وهذا هو علم البرزخ، وعلم عالم الأجساد التي تظهر فيها الروحانيات، وهو علم سوق الجنة، وهو علم التجلي الألهي في القيامة في صور التبدّل، وهو علم ظهور المعاني التي لا تقوم بنفسها مجسدة مثل الموت في صورة كبش، وهو علم ما يراه الناس في النوم، وعلم الموطن الذي يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث وهو علم الصور، وفيه تظهر الصور المرئيات في الأجسام الصقيلة كالمرآة، وليس بعد العلم بالاسماء الإلهية ولا التجلي، وعمومه أتمّ من هذا الركن فإنه واسطة العقد إليه تعرج الحواس وإليه تنزل المعاني وهولا يبرح من موطنه، تجبى إليه ثمرات كلِّ شئ، وهو صاحب الإكسير الذي تحمله على المعنى فيجسده بأي صورة شاء لا يتوقف له النفوذ في التصرف والحكم تعضده الشرائع وتثبته الطبائع، فهو المشهود له بالتصرف التام، وله التحام المعاني بالأجسام، يحير الأدلة والعقول."[1] وما يستنتج من النص على طوله ما يلي:

- الخيال معرفة، فهو أداة من أدواتها، وركن من أركانها.
- له صور ومسميات تعيد إنتاجه: " البرزخ، عالم الأجساد، علم سوق الجنة، علم التجلي، علم التجسد للمعاني...."
- هو مجلى للصور في الأجسام مثله مثل المرآة.
- واسطة بين عروج الحواس وتنزل المعاني، وهو معنى البرزخ.
- لا يتغير ولا يتبدل " لا يبرح "، ومحصوله كبير في عالم المعاني.
- أداته سحرية يحول المعنى المجرد إلى جسم أو شكل " الإكسير ".
- لا يمكن أن تخلو منه الشريعة ولا تنكره الطبيعة الإنسانية.
- داع إلى الحيرة من خلال مقاصده وما ينتهي إليه.

كل هذه المعاني متصلة بعالم الخيال واحدة واحدة وعند ابن عربي يتصف الكلام برمزية واضحة، ولعل تعابيره مثل: علم سوق الجنة مثلا تثير كثيرا من التساؤل، وهولا يستعمل هذه المفردات مجانا بل لداع ولدافع معرفي واضح، فيحاول تقريب الصور متى سنحت له الفرصة، وقد أعطى شرحا لما يعنيه بلفظ سوق الجنة حيث قال: " وكذلك سوق الجنة تظهر فيه صور حسان إذا نظر إليها أهل الجنان، فكل صورة يشتهيها دخل فيها فيلبسها ويظهر بها في ملكه ولعينه وهو يراها في السوق ما انفصلت ولا فقدت."[2] فقد كان ابن عربي واحدا من العرفانيين الذين يستدلون بالظواهر على المعاني المجردة انطلاقا من تمثيلات حسية نابعة من صلب الثقافة التي أنتجتها، ولا يخرج في ذلك على ما يعجز عن تمثله المتلقي، مثل الذي مضى في تفسيره للخيال وتسميته بعلم سوق الجنة، ولعله من خلال الشرح

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 464/3.
[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 469/3.

الذي ميّز فيه هذا المعنى كان يقصد إلى تثبيت مفهوم الخيال وجعله واحدا من المفاهيم الكبرى في التصوف الإسلامي وبالتالي في نظرية المعرفة الصوفية.

ولعل المطلع والمكاشف لمعـاني الشيخ الأكبر يلاحظ مدى التفسيرات التي تنتجها الحضارة العربية والإسلامية علـى هامش نصوصـــه سواء ما تعلـق بالفتوحات أو بالفصوص أوبغيرها من الكتب. ولعل عبد الكريم الجيلي (ت 826 هـ) من أبرز شراح بعض الأبواب في الفتوحات، ولفصوص الحكم من الشروحات ما لا يُحْصى، قد قال في كتابه شرح مشكلات الفتوحات: " ولمّا كان عالم الخيال وعالم المثال متشابهين، كأنهما من جنس واحد، وكان البرزخ أيضا شبيها لها، قال تنبيها على ذلك: **البرزخ ما قابل الطرفين بذاته**. أراد الشيخ رضي الله عنه، أن يُعلمك أن عالم الخيال برزخ، لكونه قابل طرفي الجسم والروح الإنسانية بذاته. وأنّ عالم المثال – أيضا – برزخ، لكونه قابل طرفي المعنى والصورة بذاته. وأن العالم الذي تصير إليه الأرواح بعد فراقها للأجسام – أيضا – برزخ، لأنه قابل طرفي دار الدنيا ودار الآخرة بذاته. فكلّ من هؤلاء البرازخ بين أحكام طرفيه ... لا بدّ له من ذلك، إذ هو ناشئ منهما. فالخيال بين أحكام الجسم وبين أحكام الروح. والمثال بين أحكام الصورة والمعنى. والمحل الذي تقيم فيه الأرواح بين أحكام الدنيا والآخرة."[1] وهذا الذي قدّمه الجيلي – وقد كان أقرب إلى روح الفتوحات منّا – جزء ممّا يحتويه النص الأصل، ولكن المعنى المؤكد في العرفان فيما يتعلق بالخيال هوكونه الخالق للصور والأشكال ضمن مواد، يشبه اللغة الخالقة لبنية من التصورات الذهنية: " و اتجهت عرفانية ابن عربي إلى التمثيل الرمزي لعالم الخيال بالإكسير والمرايا وطينة الخلق الأولى، وهو تمثيل تنتهي دلالته إلى تجسيد المعاني في الصور، وإرساء جدلية التقابل، وتأسيس الوجود الأولاني في شكل ما وصفه ابن عربي بالخيال المنفصل تمييزا له عن الخيال المتصل."[2]

التفسير الذي أعطي للخيال يمنحه ميزة الخلق، والارتباط بعالم الصور الحسية التي تحيط بالإنسان، ثم هناك معنى الإضافة التي يضيفها الخيال إلى الوجود مُمثلا في لفظ الإكسير الذي يملك القدرة على التغيير، وهذا التغيير يراه ابن عربي في القدرة الممنوحة له من قبل الإله: " وذلك أن الخيال وإن كان من الطبيعة فله سلطان عظيم على الطبيعة بما أيّده الله به من القوة الإلهية"[3] هذه المنحة هي عبارة عن ميزة تضاف للخيال بحكم طبيعته الخلاقة، في حين لوكان الخيال مجرد صفة عالقة بالحسي وبعالم الصور، ومنفصلة عن لحظة الخلق لأمكننا الحديث حينئذ عن الخيال

---

[1] عبد الكريم الجيلي: شرح مشكلات الفتوحات المكية، تحقيق، يوسف زيدان، دار الأمين، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999، ص 194-195، والتشديد في أصل الكتاب.

[2] عاطف جودت نصر: الخيال، مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص 93-94.

[3] ابن عربي: الفتوحات المكية، 309/6.

كظاهرة وليس كوجود بتعبير جون ستاروبنسكي.[1] هذه الميزة جعلت من الخيال لحظة أساسية في سياق عرفانية الشيخ الأكبر، إذ هو: " ليس مفهوما جزئيا في فكر ابن عربي، ولكنه مفهوم تأسيسي. فهو الذي يفسر الوجود وحركة التجلي الإلهي، بل هو الذي يفسر السلوك المعرفي القائم على الكشف الصوفي."[2]

إن الذي شغل صاحب كتاب الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي هو هذه الطبيعة التي للخيال في كونه وجودا خالصا له القدرة على الإيجاد فسماه خلاقا: " والخلق من حيث هو كذلك، فعل للقوة الخيالية الإلهية، إذ أن ذلك الخيال الإلهي الخلاق هو بالأساس خيال مطبوع بالتجلي. إن الخيال الفاعل لدى العرفاني هو بدوره أيضا خيال يعتمد التجلي: والكائنات التي " يخلقها " تتمتع بوجود مستقل وفريد في العالم الوسيط الخاص بها."[3] ونحن هنا لا نعتمد على جانب التأريخ للخيال أو للمفهوم، بل نحاول فهمه بالاعتبار العرفاني الذي صاغه ابن عربي نفسه في أكثر من موضع، الاعتبار المفهومي يجعلنا أكثر حرية من لو أننا تعلقنا بأهداب التاريخ نتتبع تطور المفهوم لدي المدارس والفلاسفة مثلا، مثل هذه الدراسات مفيدة لو أن المجال مجال تأريخ للمفاهيم والتصورات، ولكن مجالنا مجال نقدي يبحث في صورة المفهوم وما هي عناصره التي رُكِّب منها. وقد استفدنا الآن فكرة ارتباط الخيال بالقوة الإلهية الخلاقة بدءا من نص ابن عربي، ولعل التصور الآخر المتعلق بالخيال هو الصورة الجامعة بينه وبين المرآة.

نعثر في الصفحات الأولى من كتاب ابن عربي فصوص الحكم على نص يجمع فيه بين لحظة الخلق ومعنى المرآة، وكان مقصوده هو انعكاس صورة العالم على الذات الإلهية لأنها صورة منه، حيث قال: " وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كلّه وجود شبحٍ مسوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة. ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا إلا ويقبل روحا إلهيا عبّر عنه بالنفخ فيه، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلاّ قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس. فالأمر كله منه، ابتداؤه وانتهاؤه " وإليه يرجع الأمر كله " كما ابتدأ منه. **فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم**."[4]

كيف يمكن قراءة أفكار ابن عربي في السياق المعاصر؟ كيف يكون ابن عربي معاصرنا؟ هذه المعاصرة تبدأ من الفهم الخاص للوجود. فكل فلسفة ناجحة بدأت من الفهم، وانتهت إلى إنتاج معرفة مبنية على هذا الفهم، وكل ما له علاقة بالمعرفة والحقيقة صار قابلا للتأمل الجمالي الخالص. فلولا شغف العارف بالأسرار

---

[1] Jean Starobinski : La relation critique, in l'Œil vivant II, Gallimard, Paris 2001, p. 210.

[2] منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين بن عربي، منشورات عكاظ، الرباط، الطبعة الأولى، 1988، ص 276.

[3] هنري كوربان: الخيال الخلاّق، ص 160.

[4] ابن عربي: فصوص الحكم، الجزء الأول، ص 49، والتشديد من عندنا.

التي يمتلئ بها الوجود الذي سواه الله على أحسن صورة لما كانت هناك معرفة أصلا. ومقصود ابن عربي في المعرفة التي لها علاقة وطيدة بالخيال هو فهم هذا الرابط الخفي الجامع بين الله الخالق والعالم المخلوق، وأفضل ما خلق فيه هو الإنسان. لا بدّ إذن من تدخل الخيال لكي يتصور فكرة الانعكاس ويعطي معرفة حول ما لا يستطيعه البشر بما رُكّب فيهم من قوى إدراكية، وقد قال ابن عربي في ذلك: " ولولا قوة الخيال ما ظهر من هذا الذي أظهرناه لكم شئ فانه أوسع الكائنات وأكمل الموجودات ويقبل الصور الروحانية وهو التشكل في صور مختلفة من الاستحالة الكائنة"[1] فابن عربي يرمي إلى توطين فكرة الخيال وجعلها أساسية، ومنها صدرت معارفه و انكتبت في كتبه، فبقوة الخيال استطاع أن يبرهن على جدواه في المعرفة.

في الفصل الذي ذكر فيه الفرق بين أنواع الخيال، نجده يركز على نوعين أساسيين هما: الخيال المتصل والخيال المنفصل. فأما الأول فهو الأصل ويسميه ابن عربي بالمطلق: " إن حقيقة الخيال المطلق هو المسمى بالعماء الذي هو أول ظرف قبل كينونة الحق"[2] استنادا إلى الحديث الذي ورد عن الرسول ﷺ لما سئل: " أين كان ربّنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء" والمقصود من الشيخ الأكبر هو الخيال الأصل حيث فضاء الصور والممكنات والأعيان، أما المتصل فهو للإنسان ناتج عن الأصل أو عن المطلق، ويقول تمييزا بينهما: " فالفرقان بين الخيال المتصل والخيال المنفصل أن المتصل يذهب بذهاب المتخيل، والمنفصل حضرة ذاتية قابلة للمعاني والأرواح فتجسدها بخاصيتها لا يكون غير ذلك، ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل، والخيال المتصل على نوعين: منه ما يوجد عن تخيل، ومنه ما لا يوجد عن تخيل، كالنائم ما هو تخيل ما يراه من الصور في نومه، والذي يوجد عن تخيل ما يمسكه الإنسان في نفسه من مثل ما أحسّ به أو ما صورته القوة المصورة إنشاء لصورة لم يدركها الحس من حيث مجموعها"[3] وهو بهذا التمييز يحاول أن يجسد معنى التفاوت الموضوعي بين أفقين للخيال، واحد يسنده للمطلق الذي لا بديل فيه والآخر للإنسان حيث التبدل والاختلاف: " فإن الحقائق لا تتبدل، وحقيقة الخيال التبدل في كل حال والظهور في كل صورة"[4] وهذا الذي يقبل التبدل خيال ذاتي أما غيره فهو موضوعي[5].

قد ردّ بعض الدارسين مسألة الخيال عند ابن عربي إلى أصول فلسفية قديمة، فقط التغيير في الأسماء والأوصاف: " وأشهر الأسماء التي ابتكرها ابن عربي اسمان، الخيال المتصل، وهو بشري ذاتي، والخيال المنفصل، وهو خيال

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 3/ 467.
[2] المصدر نفسه، 465/3.
[3] ابن عربي: الفتوحات المكية، 468/3.
[4] المصدر نفسه، 470/3.
[5] محمد المصباحي: نعم ولا، ابن عربي والفكر المنفتح، ص 134.

موضوعي. الخيال المتصل، الذي هو خيال كتاب النفس أو الخيال الذي ورثه ابن عربي من الفلسفة العربية، هومجموع الوظائف التي يقوم بها الإنسان لإحضار صورة الشيء في غيابه، إما لحفظ الصور أو خلقها أو استعمالها في الحض على الأفعال أو الإثناء عليها. أما الخيال المنفصل، الذي استلهمه من النصوص الدينية ومن الأدبيات الغنوصية، فهو عبارة عن حضرة أو عالم ميتافيزيقي قائم بذاته، عالم منفصل عن الإنسان وعن الوجود الطبيعي تقوم به أمثال وصور الأشياء الطبيعية"[1]
وغالبا ما كان ابن عربي يتحدث عن الخيال المتصل لأنه كان بصدد الحديث عن آفاق المعرفة وطرق تحصيلها وعلاقة العارف بالمعروف وشكل المعرفة كيف يكون والطبيعة الحقيقية لهذه المعرفة، وأسئلته كانت تتركز أساسا على الحقيقة، حقيقة الوجود بما فيها الإنسان وكيف يمكن فهمها وتذوقها والاستعداد لتقبلها، وهذا ما يكون ضمن فضاء الخيال الذي يستوعب القدرة الإنسانية الذاتية المحضة حيث يتم إنشاء الصور والاحتفاظ بها واستعمالها والاستدلال بها والاستعانة بها على المعرفة والوصول إلى الحقيقة.

إننا من خلال هذه الورقات كنا بصدد الحديث عن التجربة الصوفية عند ابن عربي التي لم تخرج في مظهرها العام عن تفاصيل تقصيناها مــن خلال نقد العقل و الكشف الإلهي ونظرية الخيال التي تبدو نظرية مركزية وقائمة على أساس معرفي صارم، فعن طريقها اكتشف ابن عربي معانيَ لم تكن ظاهرة للعيان وبخاصة مستويات طرحه للأسئلة الأولى في نشأة الكون والوجود الإلهي والوجود الإنساني أيضا.

لم تكن نظرية الخيال مطروحة فـي الثقافة العربية و الإسلامية بشــكل كامل، و جاء ابن عربي ليجعل منها نظرية متكاملة لم تسعفنا الصفحات لتقصيها في شكلها المفصل لأن هذا الأمر يخرج بالرسالة عن مضمونها المسطر لها، ونحن ما أتينا على ذكر الخيال إلاّ لكي نوضح طبيعة التجربة الصوفية التي لا تستطيع أن تنفصل عن الخيال كقوة تحويل مثل الإكسير كما سماه ابن عربي أو كقدرة خلاقة للمعاني، أو كما رآها ابن عربي متمثلة في الكلمات وسماه الوجود الكتابي والوجود الرقمي: " فالأسماء متكلما بها كانت أو مرقومة ينسحب وجودها على كل معلوم، فيتصف ذلك المعلوم بضرب من ضروب الوجود."[2]

كيف يستطيع الإنسان أن يتخيل معنى دون تصوره؟ و كيف يمكن تصوره دون التعبيرعنه و جعله في وجود كتابي أو رقمي؟ وكلما كان الأمر كذلك كلما جسدنا بحق نظرية ابن عربي في الخيال على مستوى التصور على الأقل، فما بالنا بالخيال الذي يشمل الوجود ككل !

لقد تقصينا بعضا من المعاني المتصلة بالخيال، وعلينا أن نجد صيغة مّا توحد بين فعل التخيل وبين المرآة وهي النقطة التي نود أن نعود إليها مجددا. إن السياق الموضوعي الجامع بين الصفتين هو الانعكاس. انعكاس تتم به معرفة الصورة على

---

[1] محمد المصباحي: نعم ولا، ص 134.

[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 465/3.

حقيقتها، صورة الفكرة على الأقل. والمرآة شكل من أشكال التجلي، تجـلي المعاني و الصور، أو تجلي الصور التي تتحول فيما بعد إلى معاني. ولقد رأينا كيف بدأ ابن عربي الفصوص بحديثه عن المرآة بصفة خاصة حينما قال فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، ما معنى الجلاء؟ إنه الوضوح الذي به تنكشف المسائل.

إن بداية الخلق افترضت وجود المرآة، فهي بحكم الضرورة دالة على كمال الخلق الإلهي لأنها التي ستعكسه، و العالم المخلوق سيكون صورة من الخالق، و ابن عربي يشير في الفصوص إلى تلك الوحدة في المعرفة بين الخالق والمخلوق، وما دام الإنسان نسخة الكون فقد اختصر العالم الأكبر: " فمن أراد أن يعرف النَفَسَ الإلهي فليعرف العالم فإنه من عرف نفسه عرف ربّه الذي ظهر فيه"[1] وهذا من فعل الخيال في صورة المرآة. و كلما كانت المرآة مجلوة كلما كانت المعرفة أتمّ. فالخيال وُجد لترسيخ فعل المعرفة و تحقيق نسبة كبيرة من الفهم للعالم والوجود بما في ذلك الإنسان. وما دامت المرآة تعكس صورتين، فالإنسان مـن خلالها يعرف معرفتـين أو كما قال ابن عربي بطريق المكاشفة: " فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها. فتكون صاحب معرفتين"[2] وليس هذا فحسب بل إن الإنسان في نظر ابن عربي صورة متكثرة وليس واحدا بالضرورة، لأن من طبيعة المرآة أن تعكس الصور أو عددا من الصور والمرئي واحد، فالإنسان هو: " الوجه الواحد الكثير في مرائي مراياه، فمراتب الموجودات كلها كالأشكال، وأنت لها روح الخيال والمثال، كالماء المطلق، وتلونه بكل إناء محقق"[3] والإشارة هنا إلى قول الجنيد رحمه الله " لون الماء لون الإناء "، ولابن عربي إشارات كثيرة بخصوص الكثرة والوحدة فيما يتعلق بموضوع الخيال والمعرفة، وهو موضوع كأنه متصل بفكرة المرآة التي تعكس الصور بحسب المرئي أولا ثم بحسب طبيعة المرآة في حدّ ذاتها.

مسألة الكثرة لها علاقة بمعنى التجلي الذي لا يفترق عن الخيال بحال من الأحوال، وقد ورد عن الشاعر الفارسي عبد الرحمن الجامي قوله: " إن حضرة الحق سبحانه وتعالى يتجلى في كل نَفَسٍ بتجلٍ مختلف وليس في تجليه أصلا تكرار، أي أنه لا يتجلى في آنين بتعين واحدٍ وشأنٍ واحد بل يظهر في كل نَفَسٍ بتعين مختلف ويتجلى في كل آن بشأن آخر"[4] ودلالة التعيّن هي دلالة الصورة التي لا تنفصل عن الخيال الذي يمثلها، والتجلي الصوري هو تجلٍ خياليٌ لا علاقة له بالشكل أو المادة، فالله منزّه عن أن يكون صورةً ممثّلة في نظر العارف. وقد قـال ابـن عربـي فـي الفصوص: " فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين: هكذا هو

---

[1] ابن عربي: فصوص الحكم، الجزء الأول، ص 145.

[2] ابن عربي: فصوص الحكم، الجزء الأول، ص 92.

[3] ابن عربي: تبصرة الطالب وطالبة القارب إلى موطن الغرائب والعجائب، ضمن الرسائل الإلهية، تحقيق، قاسم محمد عباس، دار المدى، دمشق، الطبعة الأولى، 2007، ص 37.

[4] عبد الرحمن الجامي: لوائح الحق ولوامع العشق، ترجمة، محمد علاء الدين منصور، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، 2003، ص 45.

التجلي الإلــهي."[1] و هذا التنوع كان سببُه وجودَ المرآة. وما دام الخيال أداة تؤسس للكثرة في العين الواحدة فهذا يعود للاستعدادات التي توجد في القابل أو المتقبل للتجلي: " فالمتجلي من حيث هو في نفسه واحد العين، واختلفت التجليات أعني صورها بحسب استعدادات المتجلي لهم."[2]

سنحاول أن نعطي قراءة بسيطة لما تحدث عنه ابن عربي في مسألة الخيال، فهو أولا ركز على المعطيات الروحية فيه، واعتمد على الكشف، أي على الباطن الذي يستطلع أغوار الكون لكي ينتج معرفة مختلفة تتعلق بالذات الإلهية من جهة وبالكون والوجود من جهة ثانية. فهذا العرفان لا يمكنه أن يتفق مع أرباب النظر العقلي الذي يميزون بين العوالم و يشيدون أفكارهم على سرح المنطق. إن المنطق في ذاته ممتنع في ساحة العرفان. كيف يمكن فهم نشأة العوالم الممكنة؟ كيف يمكن الحديث عن التجليات الإلهية التي لا تقبل التكرار؟ كيف يمكن كذلك الفصل في مسألة الخيال وتقسيمه إلى متصل ومنفصل؟ كيف يمكن للخيال أن تكون له هذه الرتبة العالية في مجال العرفان؟ لا يمكن قطعا إنكار ما للتصوف من رؤى و استبصارات كان يقوم بها ضدّ سيطرة العقل في المجال المعرفي. إن الأخذ بالأسباب النظرية و المنطقية لم ينتج سوى الأخطاء في مجال الغيب أو في مجال الروح. فهناك أسرار وجودية تستدعي حقا نوعا من الرياضة الروحية الفاعلة والاستعداد النفسي القويم والإيمان الصادق بالغيب، حتى يمكن لأنوارها أن تظهر للعارف شيئا فشيئا.

نجمل التجربة الروحية لابن عربي في النقاط التالية:

- إنها تجربة فردية لم يكرر فيه ابن عربي غيره من المتصوفة، بل كان امتدادا لهم، من حيث استيعاب الفكر وتذوق الحالة.
- سارت التجربة وفق منطق الكشف الإلهي الذي لا ينكر دور العقل في العرفان ولكن يقيده بفضائه وساحته.
- تجربة عارفة بمعجمها وطبيعتها و حدودها، وسارت وفق منطوق الثقافة التي أنتجتها وأفرزتها.
- قامت هذه التجربة على ركيزة الذوق الخاص للمعاني من خلال الذهن المتوقد والثقافة التي رَعَتْها ظروفٌ خاصةٌ في سياق تاريخي غنّي بأفكاره ورجاله وأحداثه.
- أفرزت هذه التجربة كثيرا من المفاهيم الجديدة التي أضافت إلى المعجم الصوفي ليس فقط ألفاظا جديدة بل محمولات جديدة لألفاظ مألوفة في ميدان العرفان.
- استوعبت تجربة ابن عربي تجربة الأسلاف وامتدت إلى من جاءوا بعده فصارت نموذجا للتألق والجمال والكمال الإنساني.

---

[1] ابن عربي: فصوص الحكم، الجزء الأول، ص 170.

[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 433/1.

الفصل الثالث

جمالية العرفان

الجمال والجلال: تحديدات أولية

إن غايتنا من البحث في هذا الفصل هو الربط الموضوعي بين نظرية المعرفة المستمدة من الحقائق العليا التي سطّرها التصوّف ابتداء من الأوائل، وقد رأينا في الفصل الأول كيف أن المعرفة الصوفية تشكلت من خلال معرفة كلية بالكون والإنسان والوجود، وبين الفلسفة الجمالية التي لا تخرج في صميمها عن نسق تجربة العرفان. الجمال حقيقة عرفانية وبخاصة عند محي الدين بن عربي، بل هو أصيل في فكر كل متصوف عاشق للمعرفة وباحث عن الحقيقة.

تُلتمس الحقيقة عند العارف ليس فقط من باب التدين الخالص والزهد في لذائذ الدنيا، بل من باب التذوق المرهف لأسرار الوجود. ليس من سبيل إلى معرفة الخالق والوصول إلى منتهى الحقيقة ما لم تكن الذات العارفة مسكونة بالجمـال الذي يحبه الله تعالى كما نـصّ عليه الحديث المشهور: " إن الله جميل يحب الجمال ". سينحو البحث نحو خطاطة أولية لكي يقسم الفصل إلى ورقات يتصل بعضها ببعض، أولى هذه الورقات ورقة حول طبيعة التجربة الجمالية والإشارة إلى الفرق بينها وبين التجربة الدينية. ومن خلال الحديث عن كلتا التجربتين سيتضح جليا البُعد الجمالي الخالص للتجربة الدينية في العرفان الصوفي. أما طبيعة هذه التجربة في حالتها الممتزجة عند ابن عربي فتفصيلها في الورقات التي تلي الورقة الأولى، حيث يظهر بأن الشيخ الأكبر من خلال نصوصه العرفانية لا يميز من باب إدراكه الجيد بين أنواع التجارب، لأنه في الحقيقة يتحدث عن تجربة واحدة هي تجربته، وعن طبيعة واحدة هي طبيعته وعن حقيقة واحدة هي حياته في الغيب.

يخطو البحث نحو هذه السيرة التي تربط بين أنواع التجارب الإنسانية، وتوحّد بين الأضداد كما هي سيرة العرفانيين الذين يرون في الضدّ حياتهم الحقيقية. تنوع التجربة وتعبيرها عن لانهائيٍّ من الانفعالات والمشاعر هو الذي يسترعي الانتباه في التصوف، لا نعثر في تجربة العرفان على مجرد التدين بل على الجمال وعلى الفن وعلى الوجود نفسه. إن التجربة العرفانية واحدة لا تتجزأ. لقد أعطى العرفان للدين بُعْدًا جديدا، هو البُعد الكوني والإنساني. لا يتحدد الدين، كلُّ دين، بمجرد النصوص التي تؤطر سياجه الدوغمائي والأصولي، بـل يتحدد ببعده الروحي وأثره في النفوس. انتهاج المسلك الصوفي في تحديد التجربة الدينية أعطى فاعلية ليس للدين وحده بل للفكر الذي يتضمنه، نتحدث عن الدين بمعناه الواسع والعميق.

لماذا ترتبط التجربة الجمالية بالتجربة الدينية في العرفان الصوفي؟ وكيف يمكن الحديث عن الجمال بعيدا عن المعرفة؟ تكمن الإجابة عن السؤال في أن فلسفة الجمال لم تكن يوما بمعزل عن الفلسفة، أو كما ورد عن الشاعر الفرنسي بول فاليريPaul Valéry:" ولد علم الجمال ذات يوم من ملاحظة وشهية فيلسوف."[1] فالجمال مستوى من مستويات الإدراك الإنساني الذي يملك خصائص ويتميز بها عن غيره. لا يمكن إدراك الجمال بعيدا عن الأفق المعرفي الذي أنتجه،

---

[1] نقلا عن دني هويسمان: علم الجمال، ترجمة، ظافر الحسن، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثانية، 1975، ص 15.

لذلك هناك أكثر من سبب يجعلنا ندرج التجربة الجمالية ضمن أفقها المعرفي الخاص بها. لقد تحدثنا عن طبيعة المعرفة الصوفية لأنها الأساس للإدراك الجمالي بل لكل إحساس فنـي يدرك الجمال فــي الوجود والكون والأشياء. انطلاقا من هذا المستوى لا يمكن عزل جماليات ابن عربي عن فلسفته الصوفية على الإطلاق، لأن ابن عربي صاحب مذهب ومن شأن أصحاب المذاهب أن يدركوا المسائل بطريقة شمولية كونية كاملة. لا يستطيع واحد مثل ابن عربي أن يتحدث عن الجمال بعيدا عن المطلق الإلهي الغيبي الذي يتحرك فيه، ولا يمكنه أن يعبر عن إحساسه بالجمال بمعزل عن روعة الكون وتمام الخلق وعظمة الوجود.

انتهينا في فصل سابق إلى أن ابن عربي يقوم بتقويض بعض الأسس التي عدّها البعضُ أساسيةً في بناء الفكر وتأصيل الوعي، ومن بينها نقد العقل النظري، وخلال هذا النقد أسّس لمعنى الكشف العرفاني الذي يتجاوز من حيث المفهوم الجمال ولكنه يتبناه كأداة وفاعلية لبلوغ أقاصي التجربة. فالكشف متصل بالباطن الذي وجد فيه ابن عربي عالما كاملا من الإحساسات بالأشياء، وأضاف إلى خبرة العرفان ميـزة جديدة ومعنى أصيلا هوالخيال أوالبرزخ الذي يفصل بين واقعين مختلفين: العالم العـقلي والعالم الحسي في هذا الوجود. كل هذا الذي جسده ابن عربي في بناء تجربته على العرفان، كان له أثره الخاص في التصور الجمالي الذي لا يفصل بيـن الذات العارفة وبين الموضوع الواجب معرفته، أي العالم. ولعلنا سنجد خلال البحث أن صفتي الجمال والجلال نابعتين من أصالة مؤكدة عند ابن عربي يرى بها الوجود. سنتعرف على تحديدات أولية للفظتي الجمال والجلال، ونحاول أن نجد الرابط بين هذه التحديدات وبين التجربة الصوفية عند ابن عربي ككل.

هناك رسالة لابن عربي موسومة برسالة **الجمال والجلال** ضمن مجموعة رسائله التي تعتمد على أسلوب الكشف العرفاني. في الرسالة بيان وكشف وتأويل وتأسيس للمعنى من خلال قراءة بصيرة للإرث الصوفي. يحيل ابن عربي تعريف الجمال والجلال إلى الحالة وليس إلى الوعي الذي يملكه الأسلاف مـن الصوفية، حيث يقـول: " إن الجلال والجمال مما اعتنى بهما المحققون العالمون بالله من أهل التصوف وكل واحد منهم نطق فيهما بما يرجع إلى حاله."[1] وهنا مجال للتجربة التي تقول وليس هناك دخل للعقل أو للوعي الذهني، أولا لأن المسألة مسألة خبرة يعانيها المتصوف وثانيا لأن المسألة مرتبطة بطبيعة الأداة وهي تتميز بكونها باطنية وعميقة تلخص الوجود أكثر بكثير مما لو كانت واعية منطقية. من الطبيعي أن يتم تأسيس المفهوم الجمالي من واقع التجربة الحسية في الوجود، الصوفي يشبه الجمالي الذي: " يطمح أن يعامل الحياة، لا كمعركة بل كمنظر."[2] فهو يقع تحت ما هو عياني محسوس.

---

[1] محي الدين بن عربي: كتاب الجلال والجمال، ضمن الرسائل، ص 25.

[2] ر.ف. جونسن: الجمالية، ترجمة، عبد الواحد لؤلؤة، ضمن كتاب موسوعة المصطلح النقدي، المجلد الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1983، ص 296.

تحيل التجربة العيانية للجمال والجلال إلى الدافع الذاتي الذي لا يمكن إغفاله في هذه المعادلة. التجربة تجمع بين عنصرين مهمين هما الذات والوجود، فإذا كانت التجربة الجمالية للعرفاني لا تفترق عن الحالة الخاصة التي يعانيها فكذلك يجب معرفة المصدر التي تنبع منه المفاهيم. وهنا يتحدث ابن عربي دائما عن الداخل الذي يجمع كل العالم. يقول ابن عربي: " وأكثرهم جعلوا الأنس بالجمال مربوطا والهيبة بالجلال مربوطة."[1] ولكن ابن عربي لا يقف عند حدّ ما وقف عليه البقية من المتصوفة وإن كان معهم في بعض المواقف، فهو يحاول أن يجد صيغة أقرب إلى مذهبه في الوجود أكثر أصالة ويساهم بمفهوم جديد هو إعادة قلب الصيغة التي ورثها عن السابقين": وذلك أن الجلال والجمال وصفان لله تعالى والهيبة والأنس وصفان للإنسان فإذا شاهدتْ حقائق العارفين الجلالَ هابت وانقبضت وإذا شاهدتِ الجمالَ أنستْ وانبسطت. فجعلوا الجلال للقهر والجمال للرحمة وحكموا في ذلك بما وجدوه في أنفسهم."[2]

يحيل النص على كثرة من المعاني التي تستند إلى طبيعة التفكير عند الشيخ الأكبر، وبخاصة العلاقة بين الخالق والخلق، بين الذات الإلهية وبين الإنسان، وهي علاقة فيها كثير من التجاذب والاتصال، كما يراها ابن عربي من خلال نظريته وحدة الوجود أو نظريته في المعرفة، حيث تعود منه إليه والإنسان في الحقيقة مجلى ومرآة عاكسة لها. هناك شكل للمتقابلات الضدية ولكن المتصلِ بعضها ببعض، الجلال عند الله يقابل الهيبة عند الإنسان، والجمال يقابل الأنس. رؤية الجلال تثير الهيبة والقبض، ورؤية الجمال تثير الأنس والبسط.

قد أفاض كثير من المتصوفة في معاني هذه الألفاظ وربطها بالتجربة، وتحدث عنها ابن عربي في رسالة خاصة بالإصطلاحات الصوفية، وقد قال عن القبض بأنه: " حال الخوف في الوقت، وقيل وارد يرد على القلب توجبه إشارة إلى عتاب وتأديب"[3]، أما البسط: " فهو عندنا من يسع الأشياء ولا يسعه شيء، وقيل هو حال الرجا، وقيل هو وارد توجبه إشارة إلى قبول ورحمة وأنس."[4] وعن الهيبة قال: " هي أثر مشاهدة جلال الله في القلب"[5] أما الأنس فهو من: " أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب"[6]، ومحصول قول الصوفية في شأن هذه الألفاظ واحد لا يتغير إلا بحسب التجارب التي تختلف من عارف إلى عارف آخر. وتظل فكرة التقابل قابلة للتفسير في عرف ابن عربي ضمن صورة جديدة تؤكد شأن المعرفة التي يجب تحصيلها من الكون. الدافع النفسي في التجربة الجمالية لا ينفصل عن

---

[1] محي الدين بن عربي: كتاب الجلال والجمال، ص 25.

[2] المرجع نفسه، ص 25.

[3] محي الدين بن عربي: كتاب اصطلاح الصوفية، ضمن الرسائل، ص 531.

[4] المصدر نفسه، ص 532.

[5] نفسه.

[6] نفسه.

عموم التجربة، ويؤكد فوق ذلك تلازم الداخل مع الخارج، أي ارتباط الظاهر بالباطن.

يحاول ابن عربي في موقف متجدد أن ينفصل عن جملة المفاهيم التي سبقته، ليضع مفاهيم جديدة نستطيع أن نسميها تصورات لطبيعة الجمال والجلال، وعلاقة التقابل التي يجسدها هذا الثنائي المتصل. عادةً ما يقترن الجمال بالأنس والجلال بالهيبة، لأن الأول معنى يعود على الإنسان والثاني معنى يعود على الله تعالى، ولكن ابن عربي يحاول أن يقارب هذه المفاهيم بتصور جديد نابع من رؤية خاصة للوجود وطبيعة العلاقات التي تحكمه، وقد سمّاه بجلال الجمال المرتبط بالجمال من حيث هو: " معنى يرجع منه إلينا وهو الذي أعطانا هذه المعرفة التي عندنا به والتنزلات والمشاهدات والأحوال وله فينا أمران الهيبة والأنس، وذلك لأن لهذا الجمال علوا ودنوا"[1] ومعنى ذلك يكمن في أن الجلال الخالص المتصل بالحضرة الإلهية مهلك ويملك سلطانا قاهرا على الإنسان لا يستطيع معه الصبر، فكان جلال الجمال ليمنح شعورا بالأنس: " حتى نعقل ما نرى ولا نذهل"[2] كما يقول ابن عربي. الممنوح هنا يسمح بهامش الوعي والاستبطان للتجربة الجمالية في الكون التي لا تخرج عن كون أن المعرفة ظاهرة مشتركة بين الله والإنسان. لا ينفصل الجمال هنا أو بتعبير ابن عربي جلال الجمال عن واقع المعرفة الصوفية التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالنفس ولها تجلياتها في الروح الإنساني مثل الهيبة والأنس والانبساط: " إذا تجلى لنا الجمال هنا، فإن الجمال مباسطة الحق لنا."[3] والتقابل الذي يجري سيكون بين صورتين: البسط الذي هو تجلي جلال الجمال والهيبة التي هي انعكاس لصورة الجلال.

في الرسالة المذكورة والتي أوقفها ابن عربي على الجمال والجلال، إشارات إلى مواطن الجمال والجلال في القرآن الكريم، وهي إشارات تحيل بشكل خاص إلى إمكان الرؤية التي يبحث عنها العارف لتكتمل صورته الكمالية. وقد استطاع ابن عربي أن يوظف مفاهيمه العرفانية وتفاصيل نظرته في الجمال والجلال ليدخل في صلب عملية تأويلية للنص القرآني. وقد أوقف ابن عربي نفسه على القاعدة التي تنظم العلاقة بين الذات الإلهية وبين الإنسان، وهي المباسطة التي تعني تدلي الحق لمباسطة الخلق، وهذا يتم بإشارات كلامية تحتاج إلى استبصار وكشف. ومن الأمثلة التي يضربها في هذا الشأن قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) الشورى/11، ويرى فيها إشارة إلى معاني الجمال والجلال معا: " فنزل الحق في مقام البسط بصفة الجمال لقلوب العارفين به ونفى في هذه الآية أن يشبههم شيء من جميع مخلوقاته كما نفى فيها من كونها جلالا أن تشبهه، فنبه بهذه الآية على شرف الإنسان على جميع المبدعات والمخلوقات."[4] وهي قراءة فيها تضمين لفلسفة الإدراك الجمالي

---

[1] محي الدين بن عربي: كتاب الجلال والجمال، ضمن الرسائل، ص 25.
[2] المصدر نفسه، ص 27.
[3] نفسه.
[4] محي الدين بن عربي: كتاب الجلال والجمال، ضمن الرسائل، ص 29-30.

للمعاني الملتبسة، واستلهام للأداة التي تمكننا من الرؤية وإعادة صياغة نظرية المعرفة في التصوف الإسلامي ابتداء من ابن عربي. فمن خلال الرمزين الكبيرين المتمثلين في الجلال والجمال، يمكن معرفة دلالة ما التُبس في هذه الآية التي تشير فيما تشير إليه إلى حقيقة منصرفة إلى العارفين من جهة انبساط الجمال، وحقيقة منصرفة إلى الذات الإلهية من خلال هيبة الجلال. وهناك مثال آخر يضربه في سياق الجلال وهو قوله تعالى: (لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ) الأنعام/103، حيث قال: " جلّ أن تحكم عليه الأبصار هكذا عند مشاهدتها إياه لأنها في مقام الحيرة والعجز، فرؤيتها لا رؤيتها"[1] وهذا ما يتطلبه معنى الجلال المتصل بالحضرة الإلهية التي لا تسمح بإمكان المعرفة المباشرة. وفي تأوُّل ابن عربي نجد حقيقة الربط بين لحظة الجمال أو الجلال وبين لحظة المعرفة من خلال فكرة التقابل. وسنرى فيما بعد كيف يمكن ربط التجربة الجمالية بالتجربة الحسية في التصوف وهو من المعاني الجديدة التي أضافها ابن عربي للعرفان.

يتضح من الأمثلة التي استندنا إليها، أن ابن عربي يـرى إلـى لحظتي الجلال والجمال غير منفصلتين عن لحظة المعرفة. المعرفة الصوفية تستند إلى الشعور بالجلال والجمال، وبدونه لا يمكن أن نحسن قراءة ما خاطبنا به الله تعالى. فالخطاب الإلهي مشحون بالمعرفة الذي لا يمكن مقاربته إلا بنوع من التأويل لمضمونه المتصل بطبيعة الإدراك الجمالي. لم يَسَعْ ابن عربي أن يتحدث عن الجلال والجمال من وجهة نظر عقلية محضة، لأن تفسيرَ هذا الأمر من هذا الباب ممتنعٌ، والعقل نفسه لا يَسَعُهُ أن يدخل هذا الحيز النفسي الذي يسمح بالتأويل والقراءة الباطنية للعلاقة التي تحكم الذات الإلهية مع الإنسان. هناك لحظة جمالية تختزن الكثير من المعارف.

من خلال القراءة الأولى لكتاب الفتوحات المكية نجد أن بابي المعرفة والحب من أطول الأبواب. فيهما تفريع لكثير مـن المسائل المتعالقة، فهناك شبكة من الأضداد والمفارقات في نظر العقل المحض، تتماهى ضمن وحدة كاملة من خلال تجربة التصوف. سنحاول أن ندرس المسألة من خلال تحليل نصي لهذه الأبواب المذكورة، حتى نصل إلى تعميق الجوانب الأخرى من مبحث الجلال والجمال. فإذا كان الجمال مُتَعَلِّقُهُ بالمعرفة من باب التذوق للخواطر التي يهبها الله للإنسان خلال لحظات القرب، فهوأيضا ناتج عن فعل المحبّة الخالصة. لحظة الحب مقترنة بلحظة الخلق، ولا خلق دون الملابسة بصفات الجمال، لأن التعلق يبدأ من الحس، ونقصد تعلق البشر بما ينبههم إلى أنفسهم وإلى العالم. ولكن لحظة الحب ليست باللحظة السهلة التي يمكن معاينتها أوتبسيطها، فهي لحظة مركبة ومتشابكة وتنتهي إلى نقطة بدء العالم بما في ذلك الإنسان والأشياء. كيف يتم إدراك هذه اللحظة؟ هل تتم معاينتها بالحس الذي يقف عند حدّ المظاهر؟ وما هي الوسائل المتاحة للإنسان خلال إدراكه؟

---

[1] المصدر نفسه، ص 30.

لقد تمّ الكشف عن مثل هذه المعاني قبل ابن عربي بصفة كلية وبطرق مختلفة. منها ما كان واضحا مكشوفا للبصر والبصيرة، ومنها ما كان رمزيا غريبا في بابه. فقد تختلف مقاربة الحلاج لمقاربة الجنيد، وطريقة البسطامي في التعبير عن فعل المحبة لا تشتبه مع طريقة السهروردي، وكلهم كشف عن الأمر بطريقة مخصوصة. القراءة الأولى لنص المحبة يوحي بالاعتبارات الأولى للمشاعر الصوفية الدفينة والتي يتم خلالها الوقوف على معاني الدَهَشِ والحيرة لمَّا يقف الحسُّ الإنساني حائرا أمام الكون، ولكن هذه الحيرة تتجاوز نفسها من خلال العبور إلى ما يختفي من رموز وإشارات تعلن عن العظمة الإلهية في كاملها. كان الصوفية يميلون إلى لغة الحب لأنها: " تسمح بالتعبير عن أكثر الحقائق باطنيةً دون التصادم مع التفكير الفقهي."[1] ونحن في هذا الموقف لا نستجيب للدراسات التاريخية فنؤرخ لعقيدة الحبّ، بل نحن بصدد الإشارة فقط إلى جزء من ميراث ابن عربي وبخاصة لدى رواده الأوائل ممن جعلوا من الحبّ دين المعرفة اللدنية، مثل الحلاج تماما الذي تمّت الإشارة إليه في الفصل الأول، وهو المعبر بشكل صريح عن أقاصي المعرفة الباطنية التي لا يُتَوصل إليها إلا من طريق الحبّ، وقد قلنا بأن المعرفة عند الحلاج تبدأ من فعل الحب.[2] والمقصود دائما هو الحب الممتزج بقيمة المعرفة، الذي يختزنها ويبشر بها، وليس المقصود بالحب المجرد الذي يعزل الأشياء بعضها عن بعض، لأن: " الحب وحده لا يمنحنا القدرة على تأمل واقع مّا، إنه لا يتأمل إلا ذاته، ولا يكفي للمطلب الأساسي بالنسبة للحياة الصوفية."[3] وهو ما جعل كبار المتصوفة ينطقون معرفة من خلال الحب/ التجربة، وليس الحب المجرد الذي يحول الحياة الإنسانية إلى معنى مترف وإضافي وزخرفي. كل النصوص الصوفية التي كتبت في الحب على اختلاف مقاصدها ولغاتها ورموزها تنشد المعنى الإلهي المستتر وراء الكون والأشياء، إن الحب طريقة في الوجود وشكل من أشكال الحياة. يأخذ هذا المعنى عند ابن عربي صورة أخرى ولكنها متصلة مع الحلقات التي سبقتها.

إن ابن عربي يقرن فعل الحب مع فعل الجمال، وفي نص صريح في كتابه الفتوحات المكية يؤكد المعنى الذاتي الخاص لفعل المحبة الناتجة عن رؤية الجمال، حيث يقول: " فمن أحب الله لجماله وليس جماله إلا ما يشهده من جمال العالم فإنه أوجده على صورته، فمن أحب العالم لجماله فإنما أحب الله وليس للحق منزه ولا مجلى إلا العالم"[4] إن النص من حيث المبدأ يشير صراحة إلى تماهي الخالق مع المخلوق، ليس على مستوى الرتبة بل على مستوى المعرفة، والجامع هو المحبة، فالمحبة ما هي إلا نقطة تقاطع الله مع العالم في نظر العرفاني الذي ألزم نفسه

---

[1] Titus Burckhardt : Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, collection Mystiques et religions, Dervy-livres, Paris 1969, p . 40.

[2] تراجع ورقة الحلاج في الفصل الأول، ضمن الكشف والوجود.

[3] Roger Arnaldez : Hallâj ou la religion de la croix, p . 87.

[4] محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، 395/7.

بالرؤية الحدسية لفعل الخلق. المحبة لا تراعي إلا صورة الجمال، والجمال يجتذب العارف ليدخل في فعل المحبة. فالعالم بما فيه من جمال صورة عاكسة للجمال الإلهي المعبَّر عنه في الحديث المشهور: " إن الله جميل يحب الجمال". الله يتجلى للعارف في الصورة التي أكدها وهي العالم: " وهذا طبعا ما لا يمكننا أن نتحقق منه إلا بالنظر إلى هذا الحب الصوفي الذي حدده وعاشه متصوفتنا، الذين يعني لديهم التوافق بين اللامرئي والمحسوس أنّ أحدهما يدخل في علاقة رمزية مع الآخر."[1] وما سمّاه المستشرق هنري كوربان بالعلاقة الرمزية تؤكده طبيعة النصوص المتضمنة للعلاقة بين الحب والجمال.

إنّ ابن عربي في نصه السابق يخاطب العارف الذي يحدس ما في الخالق من جمال، ويؤدي به حدسه أو ما نستطيع تسميته بالكشف إلى محبته، وهذا تعبير سابق عن الاستعدادات القبلية التي يخزنها هذا العارف في علاقته بالخالق. في النص تلميح إلى المعاني الأولى التي يجب معرفتها في طريق الإحسان، المعاني التي تبدأ من الحب وتذوق الجمال. الأمر كله متوقف على الطريق الصعب الذي يرسمه الصوفي العارف في تحققه. الحديث هنا ينصرف إلى مفهوم الإنسان الكامل في الإسلام، لكن ما دام الأمر متعلقا بالجمال والحب، فسنقتصر على ما هو محدد سلفا. فالمعاني التي تتيحها فقرة ابن عربي كثيرة جدا ومتعددة وأحيانا متضادة، مثل فكرة الخيال أو المـــرآة أو وحدة الوجود. الذي يهمنا في هذا الموضع هو هذا الرابط الذي يصل الجمال بالحب، لأنّا سنصل إلى المعنى الثالث للجمال حينما يرتبط بالحس الإنساني أو بالتجربة الحسية في الوجود. ليس الجمال فكرة مجردة بقدر ما هو تجربة وخبرة عيانية أوحسية يعانيها العارف في حياته الصوفية التي لا يفترق فيها المعرفي عن الحسي.

ينبني تصور ابن عربي عن الحب وعلاقته بالجمال من خلال الحديث القدسي الذي استدل به في المجلد الثالث من الفتوحات المكية فـــي باب معرفة مقام المحبة، والذي يقول فيه الرسولﷺ: " كنت كنزا لم أُعرف فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق وتعرّفت إليهم فعرفوني" حيث علق علـى ذلك بقوله: " فما خلقنا إلا له لا لنا"[2] وهو تأويل يعتمد على فلسفة خاصـــة تتعلق بمضمون طبيعة العلاقة بين الخـالق والمخلوق. وقد وظّف ابن عربي طاقته المعرفية في بيان فلسفته تجاه هذه المسألة في أكثر من مناسبة وبخاصة في كتابه الفتوحات المكية وفصوص الحكم. معنى الخلق كان لقصد المعرفة، ولكنها معرفة يتعرف فيها الخالق على ذاته، والعالم مجرد مرآة. فهناك حركة قصدية من هذا الفعل: " فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب"[3] انطلاقا من الحديث النبوي الشريف نفسه، وليس وجود العالم فحسب بل كل حركة فيه: " فما ثمّ حركة في الكون إلا وهي حبيّة"[4] وهذا

[1] هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص 147.
[2] محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، 484/3.
[3] ابن عربي: فصوص الحكم، الجزء الأول، ص 203.
[4] المصدر نفسه، ص 204.

يعني بأن الحبّ سارٍ في الكون، فكل تأمل في أجزائه يبدأ من هذه التجربة التي تختصر فعل الخلق. أما عن الجمال الذي متعلقه الحب فهو الشعور الملازم للذات العارفة حين استغراقها في الكون. المحبة تنصرف إلى ما هو جميل في الكون، وكل ما هو جميل فهو محبوب، ومحبوب لذاته وليس لغرض آخر.

تتركز دعامة الصلة بين الحب والجمال في فكرة التنزيه عــن الأغراض، والمقصود تجريد فعل التأمل في الكون من أيّ وظيفة كانت. ويؤكد ابن عربي معنى التنزيه في معرض حديثه عن حب الأعراض، أي الحب الذي يتجه إلـى غيـر الخالق: " فالعالم كله محب ومحبوب، وكل ذلك راجع إليه ... وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدنيا والدرهم والجاه وكل محبوب في العالم، فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعرا ولا لغزا ولا مديحا ولا تغزلا إلا فيه من خلف حجاب الصور، وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يحب سواه، فإن الحب سببه الجمال وهوله لأن الجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه"[1] وتكاد تكون فلسفة ابن عربي كلها قائمة على هذا الأساس. فمبدأ الحب في كونه سبب خلق العالم بالصورة الجميلة التي تجعله موضوعا للمحبة هو الذي يحرك الذوات إلى المعرفة، فسعي العارف إلى معرفة الله هو هذا الجمال الذي يجذب النفوس. وقد قدّم أبو العلا عفيفي شرحا لهذا المعنى بقوله: " فحب ظهور الحق في صور الوجود، وحبه في أن يعرف نفسه بنفسه في مرايا الممكنات، كما يشاهد الإنسان صورته في المرآة فيدرك منها معنى غير الذي يدركه من نفسه من غير وجود هذه الصورة: ذلك الحب هو علة خلق العالم، وهو الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه الوجود."[2]

يحيل نص ابن عربي مع شرح أبو العلا عفيفي إلى فكرة المرآة وطبيعة التجلي الإلهي، ونحن لا يمكننا أن نستنفد القول في الحب وعلاقته بالجمال من زاوية واحدة، بل من زوايا متعددة ومن خلال عيون كثيرة، عيون المتصوفة على اختلاف مشاربهم. المسألة أعمق من أن تكون في مجرد الوجود، فالحب الساري في الكائنات هو انعكاس للحب الإلهي السرمدي، وهذا الانعكاس ما هو إلا تعبير آخر عن فكرة المرآة. " تبين المرآة كيف كشفت الذات الإلهية عن كنزها الخفي بفعل الرؤية بين طرفين أو نسبتين في سياق فكر تنظمه وحدة أساسها الوصل بين المحب والمحبوب."[3] ظاهرة المرآة تؤصل معنى العلاقة بين الحب والجمال وتؤكد عـلى وحدة الثنائيات الضدية: الله والإنسان، الخالق والمخلوق، وإن كان الإنسان لا يمثل سوى جزء من العالم الذي نستطيع أن نطلق عليه لفظ الوجود. فالجمال معنى يسري

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 489/3.

[2] محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، الجزء الثاني، ص 303.

[3] نزهة براضة: المرآة أو حضرة الأنوثة عند ابن عربي، ضمن كتاب ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، ص 47.

في هذا الوجود بما في ذلك الإنسان، وهو معنى يقابل شكل الاستعدادات التي فُطِر عليها هذا الإنسان.

تتيح فكرة المرآة معنى التنزيه والتجرد من الغائية. خُلق الجمال لذات الجمال، هذا هو المبدأ الذي يحرك ابن عربي في رؤيته الجمالية، التنزيه عن الأغراض. الفكرة شائكة تسمح بكثير من التأويلات. فالمرآة لا تعكس سوى ما يقابلها. يقول ابن عربي: " فالحب الأصلي هو حب الشيء نفسه (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ) البقرة/222 و(هُوالتَّوَّابُ) البقرة/37، والتوابون مجلى صورة التواب فرأى نفسه فأحبها لأنه الجميل فهو يحب الجمال، والكون مظاهره فما تعلقت محبته إلا به، فإن الصور منه"[1] فحب الجمال متعلقه بذاته وليس لغرض آخر، لم يخلق الجمال لأسباب أخرى غير سبب الخلق. فحب الجمال لا يتعلق بوظيفة خارجية منفعية تتجاوزه، بل هو معنى ذاتي حاصل من خلال الوجود الخالص. "والجمال محبوب لذاته"[2] لذا يمكننا أن نقرأ النصوص التي جاءت توكيدا لمعنى الذاتية في خلق الجمال قراءة معاصرة تبعا للوظائف التي يؤديها الجمال في الحياة الفنية أو الإبداعية. فهذا سؤال مطروح في الفلسفة الجمالية يؤكد على وجود طريقة مثالية للتعاطي مع فكرة الجمال، يمكننا تسميتها بالمتعة أو كما يقول عنها الفيلسوف إيمانويل كانط: " المتعة التي لا تقودها بالضرورة الرغبة في الموضوع، والتي ليست تمتعا بالموضوع وإنما بما يتركه من تأثير، هذه المتعة تسمى بالمتعة التأملية المجردة أو الرضا السلبي. هذا النوع من الشعور هو ما نسميه بالذوق."[3] وهذا الأمر لن يتحقق إلا عبر تجسيد حقيقي وعمل خلاق للمخيلة، فهي التي تجرد الفعل الجمالي من الملابسات الواقعية أو الاجتماعية أو الوظيفية. وهو المعنى الذي جسده جيل دولوز في كتابه فلسفة كانط النقدية حينما قال: "ما دمنا نبقى عند الحكم الجمالي من نموذج "هذا جميل" لا يبدو أن للعقل أيّ دور: يتدخل فقط الإدراك والمخيلة"[4] وبهذا الاعتبار فالجمال بهذه الصفة غير قابل للتعليل العقلي أو كما يقول عنه لسان الدين بن الخطيب: " وهو الجمال الإلهي الذي لا يُعلَّل ولا يُكيَّف ولا يُمثل ولا يَعرف كنهه إلا هو سبحانه."[5]

يبقى للجمال ارتباطات أخرى سنحاول أن نتحدث عنها بحكم السياق الذي يتطلبه البحث، وهو سياق يسير وفق منطق الحديث عن معاني أو دلالات الجمال والجلال في عرفانية ابن عربي، وهي دلالات كما رأينا يتصل بعضها ببعض ولا نستطيع أن ننزعها من سياق تصوفه الذي بناه على فكرة الكشف والخيال. فقد رأينا

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 49/3.

[2] المصدر نفسه، 170/3.

[3] إ. نوكس: النظريات الجمالية، كانط- هيجل- شوبنهاور، ترجمة، محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص 48.

[4] جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2008، ص 84.

[5] لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق، عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 199.

كيف ارتبط الجمال والجلال بظاهرة المعرفة الصوفية، فقد صار فهمهما أداة لتأويل النص القرآني وفهم ارتباطاته بمعاني الجمال والجلال. فقد صار الجمال طريقا من طرق المعرفة الباطنية. ثم رأينا بعد ذلك كيف ارتبط الجمال بمعنى الحب الذي يفسر طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق، أي بين الله والعالم، وهذا يعني أن الوجود الذي نسميه عالم الخلق تحول إلى مرآة يتجلى فيها الخالق لذاته، وقد تحول حب الجمال إلى حب صورته كما تجلت في الأعيان الظاهرة، وعكست المرآة فكرة الانفعال أو جانب التأثر الذي يلحق المخلوق لأنه يملك الاستعدادات للتجلي الإلهي. وكل هذه المعاني تؤدي إلى المعنى الثالث الذي يمكن استنتاجه من دلالات الجمال والجلال وهو اقتران الجمال بفكرة اللذة الحسية أو ما يمكن تسميته في هذا الموضع بالتجربة الحسية للإنسان، بحيث يصير الجمال خطابا مباشرا للحواس التي تربط الكائن بالموضوع الجميل.

ضمن الدلالة الثالثة التي يمكن استنتاجها في موضوع الجلال والجمال نجد فكرة التجلي حاضرة باستمرار. التجلي له علاقة مباشرة بمعنى الجمال الحسي أو الجمال الذي يمَّسُ حواس الإنسان ويربطه بعالم الأشياء. هذا النوع من الجمال نجده مقرونا في غالب الأحيان بمبدأ اللذة، وهي فكرة حاضرة في العرفان الإسلامي، سنحاول أن نشير إليها بطريقة أوسع مما قمنا به في مبتدأ الفصل الأول حين الإشارة إلى الحارث المحاسبي حيث اقترنت عنده المعرفة باللذة. وهي لذة يستمتع به حسٌّ الصوفي المباشر. سنستعين بمجموعة من النصوص التي لها علاقة بموضوعنا مأخوذة بخاصة من الفتوحات المكية ومجموعة رسائله والفصوص، وهذه النصوص تملك صريح الدلالة على ارتباط الجمال بالتجربة الحسية في الوجود. هذا الموضوع شائك حتى في الفلسفة الجمالية المعاصرة.

هناك نص لهانز جيورج غادامير يصلح أن يشكل بداية حسنة للمعنى الثالث للجمال، وهو نص يقول فيه: " فالإدراك الحسي لشيءٍ مّا لا يعني أن نضُمَّ معاً على نحو تام انطباعات حسية متفرقة، ولكن بالأحرى يعني:" أن تدرك شيئا مّا بوصفه حقيقيا"[1] والذي كان يشغل ابن عربي من وجهة نظر فلسفية وصوفية معا هو الحقيقة بوصفها أمرا قائما بحدّ ذاتها ومستقلة عن غيرها، بما في ذلك الحقيقة الجمالية وبخاصة تلك التي ترتكز على عمل الحواس، وهذا هو العمل الأساس الذي قام به ابن عربي. لقد كان العرفان قبله يتأسس على منظومة من المعارف والقيم المختلفة والتي كانت تهتدي بالكشف الباطني وبخاصة عند أبي حامد الغزالي الذي شكّ في قدرة الحاسة على بناء المعرفة وبخاصة في كتابه المنقذ من الضلال من خلال سؤاله الذي صاغه بقوله: " من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة؟"[2] وابن سينا نفسه فرّق بين القوى الإنسانية في عالم الإدراكات وقسمها تقسيما تقليديا بحسب الوظيفة، قال في رسالته **في القوى الإنسانية وإدراكاتها**: " الحس تصرفه فيما هو

[1] هانز جيورج غادامير: تجلي الجميل ومقالات أخرى، ص 109.
[2] أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 66.

من عالم الخلق، والعقل تصرفه فيما هو من عالم الأمر، وما هوفوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل، وليس حجابه غير انكشافه كالشمس لو انتقبت يسيرا استعلنت كثيرا"[1].

لم ينح ابن عربي لا منحى أبي حامد الغزالي ولا منحى ابن سينا، بل اتجه صوب واقع المعرفة فـــي ذاتها، وتساءل ابتداءً من ظاهرة الرؤية من حيث هي إدراك بصري. وانتهى إلى تثمين هذا الحس الإنساني بحيث جعل منه بابا من أبواب المعارف بالقياس إلى العقل: " ثم إن المعرفة بالله ابتداءُ علمٍ وغايتها عينٌ، وعين اليقين أشرف من علم اليقين، والعلم للعقل والعين للبصر، فالحسُّ أشرف من العقل، فإن العقل إليه يسعى ومن أجل العين ينظر"[2] وعلى الرغم من كون نص ابن سينا لا ينكشف إلا بالبداهة وبخاصة في مقطعه الأخير إلا أن ابن عربي كان أكثر وضوحا منه، فابن سينا يقابل بيـن التحجب والانكشاف في اللحظة الثالثة من لحظات الإدراك الإنساني وهو تلميح إلى حس عرفاني عالٍ بالقدرة على الكشف بدءا من الحواس التي تكون في المحل الأول من الأدوات الإدراكية.

تلزمنا هذه المقدمة البسيطة لتحليل فكرة ارتباط الجمال بالتجربة الحسية للإنسان. فما الرابط بين الفكرتين عند ابن عربي؟ لو حاولنا تبني نص غادامير مع نص آخر يدعمه لهنري كوربان يقول فيه: " إن الصورة الإنسانية، التي تظهر في شكل محسوس هذا الجمال الذي يعتبر أحد أسماء الله الحسنى، محملة بقوة روحانية حقيقية، بما أن سلطتها سلطة روحانية، فإنها بذلك قوة خلاقة."[3] فإنا نصل إلى تحقيق هدف من بين الأهداف التي نتمنى الوصول إلى تحقيقها، وهذا الهدف يكمن في أن التجربة الجمالية عند ابن عربي هي تجربة حسية في المقام الأول، وفي المقام الثاني تبغي تقرير حقيقة كونية تبعا لحسيتها التي هي محل شك كبير من قبل كثير مـن الفلاسفة والعقلانيين، ربما باستثناء حكيم الإشراق شهاب الدين الشهروردي الذي ذكر في كتابه **حكمة الإشراق** بأن الحقيقة يمكنها أن تكون نتاج الحس والروح معا: " وكما أنّا شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض أحوالها ثم بنينا عليها علوما صحيحة – كالهيئة وغيرها – فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء، ثم نبني عليها. ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء وسيلعب به الشكوك."[4]

إنّا في هذا المقام سنحاول الوقوف على جانب من الفكرة لندع بقية الجوانب لورقة خاصة حول طبيعة التجربة الحسية. غالبا ما يقترن الإحساس الجمالي بمبدأ اللذة الخالصة وفي ضوء زمنية منتهية، أي أن التجربة الجمالية في كليتها مقترنة بلحظة زمنية فقط، ومن ثمّ يبقى سؤال الحقيقة عالقا. لأنه لا حقيقة لتجربة تابعة

---

[1] ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، وفي آخرها قصة سلامان وأبسال، ترجمها من اليونانية حنين بن إسحاق، دار العرب للبستاني، القاهرة، الطبعة الثانية، (د.ت)، ص 66.

[2] ابن عربي: كتاب الجلالة وهو كلمة الله، ضمن الرسائل، ص 60.

[3] هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص 148.

[4] شهاب الدين السهروردي: حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشـراق، تصحيح ومقدمة هنري كوربان، طبعة تهران، 1373 هـ، ص 13.

للحظة تموت. فهي تجربة حسية مقترنة بعنصر نفساني هو اللذة غير الدائمة. في سياق ما تقرره النصوص السابقة وبخاصــة المتعلقة بلحظة الإدراك والحقيقة، يمكننا أن نقارب فكرة التجلي الجمالي في العالم المحسوس أو الوجود الحسي الذي يعانيه الإنسان. الجمال الإلهـي يملك صــورا يتجلى فيـها أو يخلق مشاهد للعيان تؤكد حضوره ورمزيته: " والكون مظاهره فما تعلقت محبته إلا به، فان الصور منه، وعين العبد في العناية الإلهية غرق."[1]

الجمال في شكله الحسي له مظاهر وصور، يتخلق بها الكائن وهي ليست له بل هي من المدد الإلهي الذي يعبر عنه هنا بالعناية، والحقيقة التي يؤمن بها المتصوفة في هذا الشأن هو قيام الجمال على مبدأ التجليات، وهو أساس هذا المعنى الثالث الذي ندور حوله، والتجلي للذات ينتمي إلى الجلال وتجلي الصفات ينتسب إلى الجمال أو كما عبّر عن ذلك ابن عجيبة الحسني في قوله: " فصار تجلي الصفات كله جمال، وتجلي الذات كله جلال"[2] هذا التجلي يعبر عنه بالظهور في الأكوان، ولكنه ظهور فيه عناية بطبيعة الخلق، وفي هذا المعنى يضيف ابن عجيبة: " وظهوره تعالى بواسطة تجليات الأكوان فيه لطف كبير إذ لا يمكن شهوده ومعرفته إلا بواسطة هذه التجليات، ولو ظهر بالأوصاف التي كان عليها في الأزل بلا واسطة لتلاشت الكائنات واضمحلت"[3]، وفي هذه المقابلة تظهر استعدادات البشر على ذوق المعنى الإلهي وفهمه وعلى معرفة الصور والمظاهر التي يتجلى فيها الله تعالى. ما علاقة هذا التجلي بفكرة الجمال؟ تكمن الإجابة عند ابن عربي بشكل واضح وعلني في أكثر من نص.

كتب ابن عربي كتاب التجليات في شكل رسالة، وفي مقدمتها يوضح المغزى من معنى التجلي الإلهي: " فإن الكون لا يحمله من حيث الفهوانية وكلمة الحضرة، لكن يحمله من حيث التجلي والمشاهدة، فكيف من حيث النيابة والترجمة"[4] ويقصد بالفهوانية ما قصده ابن عجيبة من كلمة الذات أو الأوصاف التي كان عليها في الأزل. وفي الرسالة نلمس المعنى المقصود من الجمال الذي يلتصق بالحس الإنساني، أي بما هو ظاهري وعياني وبخاصة في التجلي الذي سماه بتجلي الكمال والذي يقول فيه على لسان الذات الإلهية: " اسمع يا حبيبي، أنت العين المقصود من الكون، أنت نقطة الدائرة ومحيطها، أنت مركبها وبسيطها، أنت الأمر المُنزّل بين السماء والأرض ما خلقت لك الإدراكات إلا لتدركني بها، فإذا أدركتني أدركت نفسك، لا تطمع أن تدركني بإدراكك نفسك، بعيني تراني، ونفسك لا بعين نفسك تراني، حبيبي كم أناديك فلا تسمع، كم أتراءى لك فلا تبصر، كم أندرج لك في الروائح فلا تشمّ وفي الطعوم فلا تطعم لي ذوقا، ما لك لا تلمسني في الملموسات؟

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 49/3.

[2] ابن عجيبة الحسني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري، تحقيق، خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 214.

[3] المصدر نفسه، ص 211.

[4] ابن عربي: كتاب التجليات، ضمن الرسائل، ص 415.

ما لك لا تدركني في المشمومات؟ ما لك لا تبصرني؟ ما لك لا تسمعني؟ ما لك ما لك ما لك؟ أنا ألذّ لك من كل ملذوذ، أنا أشهى لك من كل مشتهى، أنا أحسن لك من كل حسن، أنا الجميل، أنا المليح."[1]

يتأسس النص على خمس دعائم تمثل جهاز النص الذي يتمحور حول طبيعة المشاهدة والتجلي، وهي:

1) التأكيد على القيمة الإنسانية.
2) بيان كيف هي الرؤية في ظل المعرفة اللدنية القائمة على المشاهدة.
3) مخاطبة الحس الإنساني لأنه هو فضاء المعرفة وجلاء الحقيقة.
4) التعبير عن القيمة الإلهية ومركزية الذات موضوع المعرفة.
5) التعبير عن الحقيقة في ضوء طبيعة الإدراك الحسي للجمال بصيغة " أنا الجميل".

والنص في شموليته وبحسب طبيعة تفكير ابن عربي يؤكد على معنى العلاقة بين الخالق والمخلوق في ضوء دافع المعرفة التي تبدأ من السؤال عن الهوية الإلهية. لكن قيمةَ تجربة المعرفة هذه التي نتحدث عنها متضمنة في باب الإدراك الحسي الذي يجب تفعيله والعناية به لأنه أساس الإيمان. والإدراك تابع لمعنى التجليات: " وأعلى الطرق إلى العلم بالله علم التجليات ودونها علم النظر، وليس دون النظر علم إلهي"[2] فإذا كان التجلي يعطي الصور، فالصور بدورها تعطي العلم، وهنا يمكن أن نخلق تركيبا بين الجمال الذي يتجلى والحقيقة التي يعبر عنها.

إن ما يتحدث عنه النص هو تثمين الحس في مقاربته للمعرفة اللدنية أو ما يمكن أن نقول عنه العلاقة بين الجمال في شكله الحسي وبين العرفان. صار التجلي الجمالي عبورا إلى المعرفة الغيبية. لا يتحدد المعنى الغيبي بالروح فقط أو بالقلب وهي تسمية غير محددة، وبخاصة في النصوص الأولى التي تتحدث عنه. تقوم فلسفة ابن عربي على نقد الذهنية العرفانية السابقة التي جعلت من الحسّ المباشر فضاء للأخطاء ولم تنظر إليه على أساس الوجود. أي ما وُجد الحس إلا لغاية معينة ولتأكيد المعاني الباطنة التي تشكل بداية للعرفان في الثقافة الإسلامية. إن ابن عربي كان يتساءل باستمرار عن الفائدة من تغليب البصيرة على البصر ويقول: " عين القلب وإن أُعْطي العلم فلا يزال خلف الحجاب حتى يؤيده البصر."[3] وكذلك ما يتعلق بحاصل القلب والبصر: " فمشهد القلب يبقيك ومشهد البصر يحرقك ويفنيك"[4]

تحدّث المتصوفة عن طبيعة الإدراك الإنساني خلال المشاهدة أو التجلي. وكان الحديث كله حول ما يميز الحس الإنساني خلال الإدراك، وهل يظل هو هو دون أن تتغير طبيعته؟ أم يحتاج إلى استعارة صورة أخرى يستمدها من الغيب ليتدعّم ويتقوى على حمل المعنى؟ وبأي الأدوات يستعين ليتحقق من فعل الرؤية؟

[1] ابن عربي: كتاب التجليات، ضمن الرسائل، ص 445-446.
[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 253/1.
[3] ابن عربي: كتاب التراجم، ضمن الرسائل، ص 316.
[4] المصدر نفسه، ص 426.

نحن نسعى من خلال هذه الأسئلة إلى توضيح فكرة تلازم فعل الإدراك الحسي بالمضمون الجمالي، أي أن الحس لا يتعلق من خلال النظر أومن خلال حواس أخرى إلا بما هو جميل لأنه يعكس الجمال الإلهي ما دام منتسبا إلى الكون، وهذا الجمال مقترن بحقيقة عرفانية تؤدي إلى فهم أعمق للخالق الذي أنشأ الوجود. فعل الإدراك ناشئ عن نفس عاجزة ولكنها تعكس قدرة الله في هذا العالم، ولذلك قال ابن عربي عن الإنسان بأنه نسخة الكون، وعلى الرغم من هذه المزية فما يتجلى له من باب الإدراك صعب على التحمل. وجد المتصوفة ومنهم ابن عربي صيغة ظاهراتية تتحكم في عامل الرؤية وتؤدي معاني المقابلة بين ذاتين مختلفتين، وهذه الصيغة تنبني على أن الرائي والمرئي واحد، وهناك نص في كتاب التجليات يصرح فيه ابن عربي بهذا المعنى الذي له علاقة بالإدراك الجمالي للكون وقد سماه بـ" تجلي بأي عين تراه" يقول فيه: "

إذا تجلى الحبيب ... بأي عين تراه

بعينه لا بعينـي ... فما يراه سواه

من زعم أنه يدرك على الحقيقة فقد جهل، وإنما يدرك المحدث من حيث نسبته إليه، المحب يرى محبوبه بعين محبوبه ولو رآه بعينه ما كان محبا"[1] ونص ابن عربي يفسره نص صوفي آخر كان أكثر التزاما بمضمون المعنى الذي يقصده ابن عربي، فقد ورد في طبقات الشعراني عن داود الكبير بن ماخلا قوله: " جلّت الحقيقة أن تكون البشرية محلا لتلقيها، ولكن إذا أراد أن يوصلها إليك انبسط شعاع سلطان شعاعها فمهد في قلبك محلا لتلقيها، فبها وجدتها لا بك:

أعارته طرفا رآها به ... فكان البصيرَ بها طرفُها[2]

وهنا الحديث عن سلطة الحقيقة في علاقتها مع الطبيعة البشرية التي تجاوزت الطرق التقليدية في المعرفة وانتهت إلى الرؤية، ولكن في الرؤية تغيرت الوسائل وتنوعت الأدوات ولم يصبح العقل هو الحاكم المدبر لأمر الحقيقة التي يعاينها الصوفي، فلا بدّ من الاستعارة، استعارة الأداة للرؤية أو لتحقيق المعرفة، وهنا يمكننا أن نعود إلى غادامير أو كوربان في نصيهما حينما يربطان بين فعل التجلي الجمالي وبين الحقيقة وكون هذا التجلي ليس سبيله العقل المنتهي في هذا الوجود بل سبيله العين أو حاسة البصر التي تتلقى الفهم عن الكون وتتعرف على الحقيقة من معدنها، وهذا هو الكشف في معناه العام الذي يقصده ابن عربي.

إننا نرى ارتباط الجمال من حيث هو تجلٍ إلهي بالمعرفة أو بالحقيقة التي تشكل جانبا من العرفان الصوفي، وارتباطه أيضا بأداة المعرفة التي هي الإدراك الحسي. العالم بما فيه من موجودات هي حالات أو صور يتجلى فيها الجمال الإلهي

---

[1] ابن عربي: كتاب التجليات، ضمن الرسائل، ص 448.

[2] الشعراني: الطبقات الكبرى، الجزء 1، ص 190.

الذي لا يعرف إلا بإعمال الحواس الإنسانية. عمل هذه الحواس مع شرط المعرفة اللدنية مختلف تماما عن عمل أداة أخرى.

إن عالم الأشياء مرآة تنعكس فيه الذات الإلهية في شكل مرئيات ومسموعات ومشمومات وملموسات وعلى الإنسان فيما بعد أن يعرف كيف يستغل هذه الحواس. إن ابن عربي في أكثر نصوصه حول الإدارك يؤكد على جانب اليقين في المعرفة الحسية التي كانت محلّ شك وريبة من قبل آخرين وبخاصة الذين يقدسون العقل النظري. ابن عربي جعل العقل تابعا لا متبوعا، مخدوما من قبل القوى الحسية الأخرى: " وكذلك القوة البصرية جعل الله العقل فقيرا إليها فيما توصله إليه من المبصرات، فلا يعرف الخضرة ولا الصفرة ولا الزرقة ولا البياض ولا السواد ولا ما بينهما من الألوان ما لم ينعم البصر على العقل بها، وهكذا جميع القوى المعروفة بالحواس."[1] إن غاية ما توصلنا إليه الآن تمهيد للورقة الثانية حول الجمال والمتعلقة بطبيعة الإدراك الجمالي في التصوف عند ابن عربي، وهي معنية ببيان التجربة الجمالية في عمومها وعلاقتها بالعالم الحسي الذي يتحرك فيه المتصوف وسنعول على خبرة ابن عربي الشخصية في تحليل عناصر التجربة وبيان طبيعتها.

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 435/1.

طبيعة الإدراك الجمالي

التجربة الجمالية في الوجود تتفرد بميزات تجعلها مفارقة لسائر التجارب التي يمارسها الإنسان في هذا العالم. هي تجربة في الواقع تعتمد على فعل الإدراك. وتقترن تجربة الجمال في مثل هذه المواقف بعنصر اللذة التي يستشعرها المتأمل لعالم الأشياء. سنحاول أن نميز في تجربة الجمال عند ابن عربي بين عدة مستويات فيها، بما في ذلك المستوى الإدراكي المحض والمستوى الروحي. وضمن هذه الورقة سنتحدث عن علاقة فعل الإدراك الجمالي بطبيعة التجلي التي أفاض في شرحها الشيخ الأكبر من موقعه كعرفاني. فإذا كان الجمال موضوعا للتأمل فلا بدّ أن يكون فيه ذاك الجانب الحسي المدرَك الذي يؤثر على الرائي والسامع والمتذوق بشكل عام. لقد تمّ الاستناد إلى فقرات من ابن عربي في الصفحات السابقة دلّت على عنصر التذوق المطلوب في المسائل الجمالية، والذوق مصطلح شائك وبخاصة إذا ارتبط بوجود الإنسان بين عالم الأشياء. وقد عبّر ابن عربي في بعض نصوصه عن علم الأذواق وقال فيه: " وهو العلم بالكيفيات فهي لا تقال إلا بين أربابها إذا اجتمعوا على اصطلاح معين فيها... وهذا لا يكون إلاّ في العلم بما سوى الله مما لا يدرك إلا ذوقا كالمحسوسات واللذة بها وبما يجده من التلذذ بالعلم المستفاد من النظر الفكري فهذا يمكن فيه الاصطلاح بوجه قريب. وأما الذوق الذي يكون في مشاهدة الحق فإنه لا يقع عليه اصطلاح فإنه ذوق الأسرار وهو خارج عن الذوق النظري والحسي"[1]

كيف يمكن للذوق الحسي أن يكون ذوق مشاهدة؟ كيف يرقى ذوق النظر والحس إلى مرتبة الذوق الشهودي؟ وهذا هو لبّ الدراسات الفلسفية والجمالية التي جعلت من العالم صورة يتملاها الحسّ البشري بحواسه وأدوات إدراكه، سواء تعلق الأمر بما احتجب أو بما ظهر. وهذا معنى يحمل النفوس على نوع من التوترات الفنية والحساسيات الجمالية التي تسعى للإبداع والخلق. وقد ركزنا في صفحات متناثرة من البحث على معنى التجربة الجمالية التي تتأسس على خبرة الذوق للتجلي الصوري في الوجود. وسنحاول أن نجمع في هذه الورقة بين أفقين هما طبيعة الإدراك الحسي للجمال وبين نوعِ هذا الجمال المتذوق. هل يمكن أن تكون الكيفيات واحدة بالنسبة للعارف؟ هل منَ سبيل لتوحيد طرق الإدراك تجمع بين العارف والفنان والشاعر؟ لقد كان ابن عربي نفسه واحدا من شعراء الصوفية في أكثر من مناسبة ولكنه ينتمي إلى حلقة العرفانيين الذين تجاوزوا المعطيات الأدبية وتمرسوا بأدوات أخرى وجدوها أكثر إفادة من غيرها.

إنّ الطريقة التي يدرك بها العارف الجمال في الوجود مركبة وليست مدرجة ضمن المعطيات المباشرة للحواس فقط. حقا هناك دخل كبير للحواس على اختلاف مداركها في عملية تذوق جمال العالم، ولكن هناك أيضا عوامل خفية أدركها

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 133/6.

المتصوفة ومنهم ابن عربي تشارك الحواس في تملي الجمال وبخاصة الجمال الإلهي الذي هو جمال الكون. نحصل من معادلة التصوف عارف متذوق وعالم يستحق الاهتمام، فكيف يمكن الإفادة من هذه المعادلة التي تبدو لأول نظرة بسيطة؟ الجواب عن هذا السؤال يمثل لبّ هذه الصفحات. لقد تمّت الاستعانة بمجموعة من النصوص ضمن النظرية الجمالية العرفانية تؤدي دورها في الفهم والإفهام، ولا زالت تشكل بنية أساسية من بنى هذه النظرية، سنحاول الإفادة منها قدر المستطاع بتأويلها وقراءتها القراءة الحسنة. لابن سينا نصّ مهم فيما نحن بصدده، ورد في مجموعة رسائله، وبخاصة في رسالة **القوى الإنسانية وإدراكاتها** يقول فيها: " الإدراك يناسب الانتقاش فكما أن الشمع أجنبي عن الخاتم حتى إذا عانقه معانقة ضامة أخذ عنه بمعرفة ومشاكلة صورة، كذلك المدرَك يكون أجنبيا عن المدرِك فإذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثل في الذكر وإن غاب المحسوس"[1] والناتج عن قراءة نص ابن سينا هو حاصل الإدراك مهما كان نوعه هو المعرفة، وفي الإدراك الجمالي تكمن المعرفة مع الذوق، لأن الشيء الجميل يُدرك لذاته كما رأينا عند ابن عربي، ولكن الجديد في العرفان هو أن الشيء الجميل المدرك الذي نستطيع أن نسميه العالم يُدرك بذوق ويستمتع به أو بنوع هذا الإدراك فضلا عن المعرفة المستفادة من كل ذلك. فالمعرفة حاصل عملية إدراك الحواس للعالم بما فيه من جمال، وكذلك يمكن أن نقرأ في النص حالة الحضور والغياب التي يمثلها المدرَك بالنسبة للحواس التي تدركه وتتأمله، الحضور يتمثل في وجوده والغياب يتمثل في إعادة استحضاره عبر المخيلة والذاكرة.

إنّ ابن عربي اشتغل كثيرا على مثل هذه المعارف ووضع لها الأسس والقواعد التي تضمن قراءتها قراءة جادة، وكذلك شارك الفلاسفة والمتكلمين والعلماء فيما يتعلق بالفهم عن العالم وطرق تذوقه. وفي أفق المعرفة قال ابن عربي: " فإن الإنسان لا يعلم شيئا إلاّ بقوة ما من قواه التي أعطاه الله وهي الحواس والعقل."[2] فهذا التحديد له تبريره في سياق العرفان، فكل ما يعطيه الحس أو العقل إلا ويدخل في باب التقليد أي إمكان الخطأ في الإدراك، فلا يسلم الإنسان الذي يستعمل إحدى القوتين من الخطأ، وإن كان ابن عربي كما رأينا يفضل الاستعانة بالحس أكثر من العقل، وينتهي إلى نتيجة في فعل الإدراك إلى مستوى آخر: " وإذا أراد أن يعرف الأشياء فلا يعرفها بما تعطيه قواه، وليسع بكثرة الطاعات حتى يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه، فيعرف الأمور كلها بالله ويعرف الله بالله ... وإذا عرفت الله بالله والأمور كلها بالله لم يدخل عليك في ذلك جهل وشبهة ولا شك ولا ريب."[3] وهذا المستوى الثاني هو الذي يأخذ النصيب الأوفر من تفكير ابن عربي، سواء في القضايا العقلية أو الجمالية أو العقائدية، فالأمر سيان في ذلك، لأن المعرفة

---

[1] ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص 61.
[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 448/3.
[3] نفسه.

التي تبدأ من مصدرها وتنتهي إلى مصدرها معرفة لا ريب فيها، قد تجاوزت كل القوى الفاعلة واستغلت قوة الروح أو الوجدان أو القلب لكي تكون أقرب إلى الحقيقة التي ينشدها العارفون على اختلاف مشاربهم.

إن الإدراك الجمالي مقرون بلذة قصوى يحسها العارف لأنه يقف أمام حقيقة الحقائق. فإذا تعاملنا مع العالم على أساس أنه انعكاس لخالقه، فجماله من جماله، فكيف يمكن التعاطي مع هذا الجمال؟ للكرماني صاحب كتاب راحة العقل إجابة صريحة يقول فيها: " فكلما كان الشيء المُدرَك أجمع للكمال والجمال والزينة والبهاء والحسن والضياء والموافقة لمدرِكه، كان فرح المدرك له به أعظم، ومسرته به أشهر"[1] والتعبير عن اللذة تجربة لاحقة لتجربة الذوق، ولا نظن بأن تجربة ابن عربي تكمن فقط في مجالها الديني أو العرفاني، بل أيضا في مجال تعبيرها ورمزيتها.

إن الذي تشكل من خلال تأمل الجمال كان مجموعة كبيرة من النصوص الرائعة التي تركها الشيخ الأكبر، وقد جعلها قبلة القراء على اختلاف العصور، فعلى سبيل المثال، القارئ للفصوص لا يمكن أن يقرأ الكتاب بعيدا عن حالة من الدهشة والحيرة – إذا كان حقا قارئا لا يتحامل على مؤلِفه – وكلّما جدد القراءة كلما ظهرت له معاني غير التي كانت في السابق. فكل تعبير مارسه ابن عربي خلال تجربته كان عن خبرة معاشة وتجربة انفعل لها وجدانه وتحرك لها حسّه.

نخلص إلى أن التجربة الحسية والجمالية خصوصا تجد نفسها في اللغة كما قال غادامير.[2] وفيما يتعلق بمبدأ اللذة الجمالية فهي لذة حسية أو تبدأ من الحس وتنتهي إلى الروح أو الوجدان، أي تصير لذة روحانية يحس بها العارف إحساسا خاصا يرتقي بها من مدارك النفس إلى مدارج القدس. ونحن سوف ننهي مبحث اللذة الجمالية بفكرة العروج الروحي أو سفر الروح في المعاني والجمال الذي يتحسسه العارف خلال رحلته القلبية. وقد درج الباحثون على معاملة مبحث اللذة ضمن نشاط الحس الإنساني بربطه مع عمل الحواس، وليس فقط إدراك هذا الرابط بل إدراك علاقته بالمعـرفة: " وتكمن أهمية هذا المبحث في كونه المدخل الأساسي إلى فهم طبيعة الإنسان وعلاقته بما حوله، سواء أكان ذلك على الصعيد الحسي أم النفسي أم العقلي أو الروحاني."[3]

إن الملاحظ على طبيعة التصوف عند ابن عربي هو مدى الاهتمام بالناحية الحسية في التجربة، إنه أسّس للعرفان من خلال اختلافه الجذري مع من سبقه، وكان لبّ الاختلاف يكمن في طبيعة الإدراكات وأنوار التجليات، فقد ردّ ابن عربي

---

[1] أحمد حميد الدين الكرماني: راحة العقل، تحقيق، مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، 1983، ص 193.

[2] غادامير: تجلي الجميل، ص 283. والأمر نفسه ينسحب على التجربة الدينية. ينظر الصفحة نفسها.

[3] سعد الدين كليب: البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1997، ص 225.

المشكلة إلى الحسّ وركّز على البصر منه بحكم موقعه من سائر الحواس، ولأنه المسؤول عن المشاهدة والمكاشفة والتجليات. تحدث ابن عربي حتى عن القرب المعنوي بين الحواس والروح، لأن الاستمداد يكون من عمل هذه الحواس.

إنّ تجربة الشيخ الأكبر تؤسس على نصوص قرآنية وأحاديث شريفة واستدل على أنّ: " الحقّ عين السمع والبصر واليد والرِجْل واللسان: أي هو عين الحواس. والقوى الروحانية أقرب من الحواس"[1] وهذا استدلال واضح وتفسير مباشر من الشيخ الأكبر على القوة التي تمارسها الحواس على الروح، وهذا التماهي للذات وتجلياتها على قوى الإنسان ما هي إلاّ مشاهدات يلحظها العارف وهو في سيره إلى تحقيق المعرفة. فالعلاقة بين الروح والحس هو الذي يخلق لنا حالة بل حالات جمالية خاصة، لأن نقطة التقاطع تحدث حين المشاهدة التي تبدأ من الحس فيغيب عن نفسه لتستمر الروح في أخذ المعاني والفهم من الحالة. هذا جانب نبّه إليه ابن عربي في كثير من صفحاته المتعلقة بسبل الأخذ من الكون. فالكون مشهد يتراءى لحواس العارف وعليه أن يأخذ منه ما يتقوت به في طريقه. ويضيف ابن عربي فيما يتعلق بفعل المشاهدة التي سنبحث فيها في هذه الورقة نقطة مهمة وردت في الفصوص القائم أساسا على خبرة التجلي الإلهي، وهي حالة القرب بين ما يشاهده العارف وبين البصر، حيث يقول: " فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيدا بالمسافة. فإنّ البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده، أو يتصل المشهود بالبصر كيف كان."[2]

إن هذا القرب الذي يعنيه ابن عربي بين المشهود والبصر إنما هو من إملاء التجربة، فتجربة الشهود تفترض سلفا أن يلتقي طرفا هذه الخبرة الروحية، الذات والموضوع، العين والمشهد، الرائي والمرئي، وكل واحد يتحقق بالآخر، ونظن بأن المقصود من كلام ابن عربي هو حاجة المشهود إلى عين تراه، وليست العين بحاجة إلى المشهود. ويفسر ابن عربي مسألة يقول عنها بأنه لا أحد قبله قد ذكرها أو نبّه إليها، وهي المسألة التي جاء فيها ذكر النفري بأنه كان من أهل الليل وقد ألمحنا إلى ذلك في الورقة المخصصة للنفري في الفصل الأول، وكيف تكون مشاهدة من أحاطته الظلمات: " فهم مع كونهم في ظلمة الطبيعة على نور أضاءت به تلك الظلمة لوجود المشاهدة"[3] المشاهدة تستدعي الإبصار حتى في الليل، وكيف يمكن معرفة ذلك؟

يقدم ابن عربي شرحا نفسيا لهذه المشكلة المعرفية الخاصة بالتلقي عن الخيال والمشاهدة ويقول عن أهل الليل دائما: " وهؤلاء هم الذين يعرفون أن إدراك الأشياء المرئية إنما هو من اجتماع نور البصر مع نور الجسم المستنير شمساً كان أو سراجاً أو ما كان فتظهر المبصرات، فلو فقد الجسم المستنير ما ظهر شيء، ولو فقد

---

[1] ابن عربي: فصوص الحكم، الجزء الأول، ص 110.

[2] ابن عربي: فصوص الحكم، الجزء الأول، ص 173.

[3] ابن عربي: الفتوحات المكية، 363/1.

البصر ما أضاء شيء مما يدركه البصر مع النور الخارج أصلاً"[1] لذلك قلنا بأن أحد الطرفين يستدعي الثاني وفقد الواحد قد يكون فقدا للجميع. فعلى مستوى التحليل الفينومينولوجي نجد بأن المبصرات تستلزم وجود عين ترى وتشاهد، إن لم يكن واقعا موضوعيا فهو واقع في الوعي، وربّما دلّ عليه ابن عربي بلفظ آخر فقال الخيال: " فإن المكاشف يدركه بنور الخيال كما يدركه النائم ورفيقه إلى جانبه مستيقظ لا يرى شيئا كذلك صاحب الكشف"[2]

كان هذا الاستدراج ضروريا لبيان أن فعل المشاهدة تتم إبصارا ولكن يعضدها الخيال، فالخيال قوة مصاحبة للبصر، كما هي الرؤية بالنسبة للنائم، وما قاله ابن عربي يتأسس على سند نصي، فقط يتحول إلى مفهوم من خلال القراءة والتأويل، مثل الحديث الذي يستدل به ابن عربي دائما سواء في الفتوحات أو في الفصوص، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : " الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا" فقد قال في تأويله: " إنك لا تشك أنك مدرك لما أدركته أنه حق محسوس لما تعلق به الحسّ، وأن الحديث الوارد – ثم يسرد الحديث – فنبه أنّ ما أدركتموه في هذه الدار هو مثل إدراك النائم بل هو إدراك النائم في النوم وهو خيال، ولا تشك أن الناس في البرزخ بين هذه الدار والدار الآخرة وهو مقام الخيال، فانتباهك بالموت هو كمن يرى أنه استيقظ في النوم في حال نومه فيقول في نومه: رأيت كذا وكذا وهو يظن أنه قد استيقظ"[3] وكل هذا الذي يذهب إليه الشيخ الأكبر إنما دوران حول أمر أساسي وهو الحضرة الإلهية التي تثير رغبة العارف في المعرفة وفي الحقيقة التي لا يستطيع الوصول إليها بالنظر العقلي. ثم ننبه إلى أمر خاص بابن عربي وهو أنه دائما يميل إلى الاستئناس بالتأمل الباطني والتذوق الجمالي والفني لمثل هذه المسائل، فهي تحتاج إلى شخص قد تجاوز بشريته وغاص في بحر الحقائق والمعاني.

لقد جعلنا التجربة الجمالية قائمة على أساس الترقي من حالة إلى حالة بفضل العلاقة بين البصر والمشهود، وهي حالة يعضدها الوجدان والعرفان الذي قاد ابن عربي إلى فضاء التصوف الحقيقي، ورأينا بأن مبدأ اللذة قائم على المشاهدة، ولو استطردنا مع الصوفية في شرح هذه المفردات لما انتهينا من بحثنا ولكنّا حاولنا أن نشيد جدار المعاني الجمالية بهذه الأفكار التي يخدم بعضها بعضا. إن تحسس اللذة يأتي من باب الإدراك الذي يقوم به العارف تجاه الموضوع، وما يحصل له فيما بعد يسميها الصوفية بأنوار التجليات التي لا تكون إلا عن خيال، ولابن عربي نص تمثيلي جميل يحاول أن يصور العلاقة بين قوة الخيال وأجزاء الحواس ضمن جدلية الأخذ والعطاء، يقول عن الخيال وقد استعار له لفظ خزانة التي: " جعلها مستقر جباياته وموضع رفع ولاة الحسّ، وفيها تخزن جبايات المبصرات والمسموعات والمشمومات والمطعومات والملموسات وما يتعلق بها، ومن تلك الخزانة تكون المرائي والأحلام التي يراها النائم، وكما أن في الجبايات حلالا وحراما كذلك في

---

[1] المصدر نفسه، 363/1.

[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 364/1.

[3] المصدر نفسه، 470/3.

المرائي مبشرات وأضغاث أحلام"[1] وفي هذا النص تتجلى لنا كيفية تعامل ابن عربي مع المعاني المجردة وما المعنى الذي يعطيه للخيال في علاقته بالحواس؟ إنه يسعى إلى تشكيل بنية ذهنية متحررة من سلطة الفقه والجدل العقيم الذي مورس على العرفان وعلى فلسفة التصوف. إن الشكل الذي اختاره ابن عربي للتعبير عن مواقفه ومعانيه هو الإملاء الرباني وقد أشرنا إلى ذلك من خلال كتاباته ونصوصه الصادرة عن فيض وجدان. فإذا لم نتحسس الينبوع الذي صدر منه لا نستطيع أن نتفهم هذا العرفاني الذي تخطى دهره كثيرا وكتب بهدى إيمانه بالمعرفة من الزاوية التي رآها تستحق النظر. ونحن نكتب في هذا الموضوع مستندين إلى نصوص ابن عربي قمنا على كره بإزاحة نصوص في غاية الأهمية بذكر أخرى مهمة أيضا، ولو أطعنا الهوى لخرج البحث عن مساره الذي سُطر له.

كيف نستطيع أن نميز بين الخبرتين؟ هل من باب الدوافع النفسية أومن خلال الفرق الذي يحتويهما؟ في الحقيقة لا نستطيع على مستوى المطلق أن نفرق بين التجربتين أو بين سائر التجارب الروحية لأنها تجارب تنشد الحقيقة المطلقة. فالتجربة الجمالية تستند إلى الحواس وإلى الممكنات الذهنية المتوقدة لكي تصل إلى تحقيق هدفها بعيدا عن إكراهات العقل وتوابعه. كذلك التجربة العرفانية أو تجربة التصوف، فهي أيضا تنشد بعيدا وتحاول تذوقه وتراه كاملا جميلا وجليلا. ربما كل الفلسفات التي تناولت مثل هذه التجارب تقاربت مفاهيمها من خلال أفق الحقيقة التي تظل مستترة إلى أوان التجلي كما يقول العرفانيون. أوان التجلي يعني ممارسة الخبرة الجمالية أو العرفانية على مستوى الجسد، أي على المستوى الحسي الذي يسعى هو بدوره إلى فهم العالم. فهذا هو الذي يوحد بين التجربتين. لا نستطيع أن نتخيل تجربة مّا تحدث على مستوى الخيال المحض، لأنه رأينا بأن الخيال نفسه ينتج صورا يستمدها من خلال فعل الإدراك، فلا بدّ من وجود العالم الذي ندركه بحواسنا ثم نقوم بعملية إنتاج للصور والمعاني تبعا للتأمل الحاصل، ثم بعد ذلك تأتي عملية الفهم وتحصيل المعرفة وبلوغ الحقيقة. ولبيان ذلك نستطيع أن نتأمل تجربة العروج أو السفر الروحي، فهي تجربة تجمع بين خبرتين: خبرة التجليات الإلهية خلال هذا السفر وفيه يرى العارف صورا وتتجلى له مكاشفات لا يستطيع التعبير عنها، أو تعجز قدرته العقلية على استيعابها، وخبرة الإيمان الذي تشكله وتؤسسه فكرة السفر أوالمعراج.

[1] ابن عربي: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ص 33.

الجمال والتجلي

أمامنا صورة عن تجلي الجمال عند ابن عربي، وهي حديثه عن السفر الروحي أوالمعراج. وقد استلهمنا هذه الصورة المزدوجة من خلال مشهد المعراج ذاته، ففيه سفر وفيه فكر، يجمع بين أفقين مهمين للإنسان في حياته الروحية. ولكن سفر الروح فيه من تجليات الجمال الإلهي ما لا يستطيع التعبيرَ عنه العرفانيُّ، وهنا تُطرَح بشدة مشكلةُ التعبير، أو كما قال أبو حامد الغزالي لما سئل عن خبرته: " بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول: [1]

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

والحديث عن المعراج ليس فقط اختزاله إلى حكاية معروفة بين العامة والخاصة على مستوى التداول، ولكنه حديث عن رمزيته من حيث هو انتقال روحي عبْر عالم المثال الذي يدعمه الخيال الخالق للصور والمعاني. لا يهمنا إذن

[1] أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 107-108.

أن نستدل بالنصوص البرهانية على مصداقية المعراج من حيث هو معنى لصيق بالنبوة بل الذي يهمنا في هذا المقام هو أن نستعين بالمعراج كمعنى قائم على الانتقال والتحول من حالة إلى حالة على بيان الكثافة الرمزية المعطاة للتجلي الجمالي. فهذا الذي نقف عنده ليس من قبيل الفلسفة ولا من قبيل العلم بل من قبيل العرفان والرمزية الجمالية، فقراءة المعراج لم تكن بمستوى واحد يجعلها قصة ميتة من حيث الدلالة، فهي في ذاتها لصيقة بالرؤيا النبوية، لكي تستمر هذه الرؤيا مع العرفاني في سفره إلى الحقيقة. المعراج تجربة رؤيوية في المقام الأول، فإذا خلت من فعل الرؤيا لا يتبقى فيها سوى الموعظة التي تستطيع أن تكون في حكمة أو قصة أخرى أو رمز مختلف.

المقصد كله من حكاية المعراج التي يمكن أن تكون صفحة تطبيقية حول تجربة الجمال عند ابن عربي هو بيان أن الرؤى والصور التي تترائى للمكاشف ليست حقيقية بالمعنى العلمي بل هي خيالية تشبه أحلام النائم، ولكنها ليست بعيدة عن واقع المكاشف الروحي وأفقه الباطني، وهذا هو الأساس في تجربة العرفان ضمن فضاء المعراج. المعراج فضاء للسير نحو تحقق الذات عبر التجليات والمشاهدات التي تحصل لها. إن الذات هنا رهن استعداداتها وقابليتها.

لوعدنا إلى رمز المعراج الذي يتصل بشخص سيدنا محمّد ﷺ نجده دليلا على طلب الترقي من مقام إلى مقام، وحثّ على دوام المشاهدة وبقاء المكاشفة. وقد قال فيه ابن عربي: " ولولا ما طلب الرسول ﷺ بالمعراج ما رحل، ولا صعد إلى السماء ولا نزل، وكان يأتيه شأن الملأ الأعلى وآيات ربه في موضعه، كما زويت له الأرض وهو في مضجعه"[1] فالذات الإنسانية تطلب الترقي وهي في مقامه، وهذا الطلب يعكس حصول الدهشة وبقاء الحيرة للمكاشف خلال سيره. ولكن ابن عربي في مقام جديد يفرق بين مقام النبوة ومقام البشرية، ويجعل المقام الثاني في باب الترقي محفوفا بالفتنة خلال المعراج الروحي والبقاء الجسدي، وهذا موضوع فيه من المعارف الكثيرة ما يجعل التصوف في ذاته أفقا للتفكير والمعرفة.

إن معراج النبي لا تلبيس فيه، أما معراج غيره ففيه التلبيس، إلاّ أن يكون هذا البشري مكرّما بالعناية الإلهية في معراجه، ولكن الذي يهمنا في موقف التفرقة بين المقامين هونسبة النقص والخطأ في المعارف عند الإنسان، كون أن المعرفة عند النبيّ أتمّ. هذا شكل من أشكال المعرفة التي تعطيها طرق المكاشفة التي تبلغ بالعبد إلى الحقيقة. لكن ابن عربي يعطي وصفة مهمة في المعرفة التي يعطيها معراج الإنسان متمثلة في قوله: " إن الدنيا منزل من منازل المسافر وأنها جسر يُعبر، وإن الإنسان إذا لم تتحلّ نفسه هنا بالعلوم ومكارم الأخلاق وصفات الملأ الأعلى من الطهارة والتنزه عن الشهوات الطبيعية الصارفة عن النظر الصحيح واقتناء العلوم الإلهية فيأخذ في الشروع في ذلك فهذا أيضا سبب نقص العلوم، ولا أعني بالعلوم التي يكون النقص منها عيبا في الإنسان إلاّ العلوم الإلهية"[2]

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 82/1.

[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 254/1.

شرط المعرفة في المعراج هو التخفف من عبء البشرية التي تكون تفصيلا غير لازم للإنسان، وهذا التخفف يكون بقمع الشهوة واقتناء العلوم الإلهية، وليس من السهل أن يترقى الإنسان في مقام المعراج إذا لم يدرك حقا قيمة هذا السفر وطبيعة هذا السير. الإدراك يكمن في الجواز والعبور، عبور الدنيا بعيور النفس وشهواتها، عبور العلوم النظرية إلى العلوم الإلهية، عبور البشري إلى الإلهي، والذي يؤكد فكرة العبور هو معنى السير والخطو، ليس بالجسد بل بالروح، والمطلع كذلك على رسالة مهمة لابن عربي حول السفر يدرك بأن أهم سفر يعنيه ابن عربي هو سفر الفكرة: " والحقائق الإلهية كذلك لا تزال في سفر غادية ورائحة"[1].

من الطبيعي أن المعرفة تزداد بالحركة، والسفر حركة بلا شك، والحركة فيها الانتقال والديمومة والاستمرار، وهذا هو شأن العلوم والحقائق، بل شأن الكون، والسكون صفة عرضية لأن الحقيقة تكمن في الحركة: " وعلى الحقيقة فلا نزال في سفر أبدا من وقت نشأتنا ونشأة أصولنا إلى ما لا نهاية له، وإذا لاح لك منزل نقول فيه هذا هو الغاية انفتح عليك منه طرائق أخرٌ تزودت منه وانصرفت"[2] فمن خلال المنظور الجمالي لشكل الفكرة نجد أن نسبية المعاني في عالم الحقيقة أمر يكاد يكون واحدا عند المفكرين والنقاد والفلاسفة، لا يمكن أن نقول الكلمة الأخيرة في أمر يخص الوجدان أو المشاعر أو الحياة بصفة عامة. وهو ما عبّر عنه غادامير بقوله: " إن معاصرة الوجود الجمالي وحضوره تدعى عموما لازمانيته"[3] واستشراف هذه التجربة التي تحدث للعارف من شرفة الزمان هو إدراكها في تخطيها الدائم، وهنا تجب الإشارة بأن التحديد التاريخي لعمل أو خبرة جميلة لا يمكن أن يكون خارج حقبة أو فترة أو تاريخ وهذا هو العنصر الجدلي الذي حرك فكر غادامير: " فاللازمانية هي، في الأساس، مجرد ميزة جدلية **تنشأ عنها وبالضد منها**"[4] ويشرح بالتفصيل العلاقة الجدلية بالزمان المقدس للعمل والزمان العابر بقوله: " فمن أجل تحديد الزمانية الملائمة للعمل الفني بوصفه " زمنا مقدسا " وتمييزه من الزمان العابر، يظلّ الزمان التاريخي، في الواقع، يعكس التجربة الإنسانية المتناهية للفن"[5]

هذا الذي وقفنا عنده بالنسبة لنسبية الحقيقة بالقياس إلى زمان استغراقها هو ظاهرة تسترعي انتباه من يقوم بدراسة العمل الفني في إطاره التاريخي في الوقت الذي يتجاوز فيه هذا العمل إطاره الزماني الذي أُنجز فيه. نحن انطلقنا من المعنى الذي أسّس له ابن عربي حول فكرة سفر المعاني أو الحقائق وأن المسألة لا يمكن اختزالها في برهة أو لحظة، لأن الفكرة محكومة بالأبدية والديمومة والاستمرار. ويمكن أن ينسحب المعنى نفسه على ما تثبته التجربة أو ما نسميها بتجربة السفر

---

[1] ابن عربي: رسالة الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن الرسائل، ص 458.

[2] المصدر نفسه، ص 458.

[3] غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة، جورج كتورة، دار أويا، طرابلس – ليبيا، الطبعة الأولى، 2007، ص 196.

[4] غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 196. والتشديد من عندنا.

[5] نفسه.

عبر المعراج الصوفي الذي يستغرق العارف أو الولي. إن الزمن غير مشعور به ولكنه زمان الحالة الذي عبّر عنه القشيري بقوله: " الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان، وهم يعنون بالوقت ما هو فيه من الزمان"[1]

سنحاول أن نحتفظ بجملة من التصورات التي مضت حول سياق التجربة الجمالية وعلاقتها بالزمان وبالعالم وتجليات المكاشف لكي نقرأ في بعض نصوص الشيخ الأكبر بعض المسائل المتعلقة بالتجلي الجمالي أوبالجمال من خلال التجلي. حينما نسمي الجمال ليس المقصود فقط المفهوم المباشر المعجمي، إنما المقصود أيضا ما يتلبس به من معاني، فمعنى تجلي الذات أوتجلي الصفات أوتجلي الأفعال لا يبقى محصورا في العرفان فقط بل حتى في المسائل المتعلقة بالفن. التجلي الذي يجعل الإنسان في حالة استغراق أوحيرة أوتيه أوفكرة، أوالتجلي الذي تشتغل معه المخيلة وتأتي فيه الصور متلاحقة، صور ما يشاهده من الغيب. هذا كله من التجليات الجمالية، وعملنا سيطال نصين كبيرين لابن عربي وهما رسالته في المعراج الصوفي وكتابه التجليات.

إذا بدأنا بكتاب الإسرا إلى المقام الأسرى وهو ما قامت بتحقيقة سعاد الحكيم، وسمته بكتاب المعراج، تقول فيه: " وهذا الكتاب يجسد اكتمال مواهب ابن عربي الشخصية من حيث الشكل والمضمون وبدايات الإلهام"[2] فأما الإلهام فكونه دليل على العبقرية من الناحية البسيكولوجية، هذا الإنتاج الجميل المتمثل في الرسالة أو الكتاب من ابن عربي في بداية حياته الصوفية دال على العبقرية وعلى البصيرة أيضا، ولكن للكتاب شأن آخر من حيث الشكل والمضمون، فقد كان ابن عربي على علم مسبق بموضوعاته وقضاياه التي سيطرحها في الكتاب ولكنه توخى أسلوبا ينتمي إلى عصره فزيّنه وزخرفه حتى يكون شكله أقرب إلى المثالية الجمالية في وقته، وعلى الرغم من كل التزيينات والتنميقات اللفظية خاصة التي امتلأ بها الكتاب إلا أن ابن عربي عرف كيف يعبُر إلى قارئه، وهذا شأن جمالي تتناوله قضايا التلقي والقراءة.

الكتاب موضوع في رحلة المعراج الصوفي الروحي، فالمعراج الجسدي معراج نبوي، أما سائر المعارج فمعنوية وروحية، وتأسس على ثنائيات مهمة توحي بنِيّةِ الكاتب منذ البداية، فهناك سالك وهناك دليل، ووسط هذه الثنائية يشتغل نص ابن عربي، لأنه في مقابل السالك تلتقي معاني معينة تختلف عن المعاني التي تلتقي عند الدليل. وهي معاني متضادة تلتقي في أفق واحد وخلال اللقاء تنشأ ما نحن بصدده وهي التجربة الجمالية التي يتعالى مفهومها عن الضد. تجربة المعراج غنية بالأضداد وبالتالي منتجة لمعرفة ناشئة عن العلاقة الضدية: " إن خاصية تصوف ابن عربي هي إثارة المفارقات التي تتوافق، فتكون الأجوبة أيضا متناظرة"[3]

---

[1] القشيري: الرسالة القشيرية، ص 117.

[2] ابن عربي: الإسرا إلى المقام الأسرى أوكتاب المعراج، تحقيق، سعاد الحكيم، دار دندرة، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، ص 35. من مقدمة المحققة.

[3] هنري كوربان: الخيال الخلاق، ص 171.

المعرفة هنا تقاس بمدى دراميتها وتناقضها، فهي ليست متطابقة مع الوقائع ومفردات الحياة المعيشية والاجتماعية وإلا كانت تجربة في المعاش، ولكنها متعالية عن الواقع لتحكي قصة واقع جديد، وهو واقع الروح في سماء المعارج، وهنا تتجلى لها الذات بصفاتها وأفعالها. والذي يعكس هذا التضاد الجميل قوله في شكل حوار السالك والدليل: " قال السالك: فلقيت بالجدول المعين، وينبوع أرين، فتًى روحاني الذات، رباني الصفات، يومئ إليّ[1] بالالتفات... قلت له: أنا طالب مفقود، قال: وأنا داع إلى وجود، قلت له: فأين تريد، قال: حيث لا أريد، ولكني أرسلت إلى المشرقين، إلى مطلع القمرين، وإلى موضع القدمين، آمرا من لقيت بخلع النعلين، قلت له: هذه أرواح المعاني، وأنا ما أبصرت إلاّ الأواني، فعسى حقيقة القرآن والسبع المثاني."[2]

في النص أفق لثنائيات تشكل بِنيةَ النص الجمالية والمعرفية، تبدأ من اللقاء الملتبس بين السالك والدليل، فأحدهما باحث عن الحقيقة وثانيهما دليل عليها، الباحث يتسائل والدليل يجيب، الباحث في بداية الطريق والدليل وصل إلى نهايتها لأنه في الجدول المعين والمقصود به: " ماء الحَياةِ، مَنْ شَرِبَ مِنْهُ خَلَد"[3] السالك لا يزال يبحث عن الحقيقة أي لم تكتمل بعد روحانيته في سماء الحقائق والدليل هو الإنسان الكامل الذي يعبر به عن الحقيقة المحمدية: " فإنه المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات"[4] ثم يبدأ ابن عربي في سرد المتباينات التي تتشكل قصة اللقاء هذا: مفقود/ وجود، أريد/ لا أريد، المعاني/ الأواني، فهذه المتقابلات تخدم المعنى العام للنص من حيث هو بؤرة للتضاد الذي يُقوِّي المعنى وقد سميناه بالمعنى الدرامي في التصوف. إن هذه الشكل من المعاني يُقَرِّبُ إلينا حقيقة الجمال أو التجربة الجمالية من حيث هي تجربة إنسانية ممتزجة بطينة الشاعر وجسده. ولا يمكن لابن عربي أن يُعَبّر عن معانيه الصوفية إلا عن طريق الرمز والتعبير المجازي الذي يلغي المسافة بين المتضادات، فيُقَرِّب بين القاصي والداني في فضاء واحد وعلى القارئ فيما بعد أن يكتشف ملامح هذا النص على المستوى الجمالي والفني.

الرسالة في جزئها الآخر تتبنى السفر عبر السماوات، وفي كل سماء تجل ورمز، ويعطي أسماء لها بحسب التجلي السمائي الذي يتراءى له سواء من خلال نبي أو تصور أو معنى يكاشف به، فهناك سماء الوزارة لآدم عليه السلام ويقصد بها المكلف بالتحضير للتجلي كما يكون الوزير نائبا عن الرئيس في أشياء، فله مهام

---

[1] كذا ورد في الرسائل، ص 172، أما في نص التحقيق لسعاد الحكيم فقد ورد " إليِّ الإلتفات "، ص 57. وسنحاول الاعتماد على النسختين بحسب الحاجة.

[2] ابن عربي: رسالة الإسرا، ضمن الرسائل، ص 172-173، وفي نسخة الحكيم ورد " إني طالب فقيد " ونحن رجحنا طالب مفقود، ولكن هناك زيادة في قوله " فعسى حقيقةَ ..."، فقد ورد في نسخة الحكيم " فعسى أن تعرّفني حقيقةَ ..." ص 58.

[3] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق، أحمد محمود شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ج 18، ص 66.

[4] ابن عربي: فصوص الحكم، الجزء الأول، ص 37، من مقدمة عفيفي.

التقريب والتحضير والتمهيد لتلقي الوهب الإلهي، وهناك مثلا الكتابة التي لعيسى عليه السلام، وسماء الشهادة ليوسف، ومن خلال كل اسم يكاشف ابن عربي السالك بتجلٍ معين، كما تجلى له في سماء الشهادة معاني الجمال والجلال طبقا لرمز يوسف عليه السلام: " قال السالك: فاستفتح لي سماء الجمال، ومعدن الجلال، ففتحت وسلم، وسلك لي زمام أمتها وسلم"[1] ثم ينتقل ابن عربي من السماوات إلى الحضرات، ويقول مثلا في حضرة سدرة المنتهى التي يسأل فيها عن النور الذي يغمرها: " فسكتنا عن تعبير ما رأينا"[2] وفي كل حضرة أيضا مناجاة يسمع معانيها ابن عربي لا أصواتها والمعاني تجلٍ لا غير، أي هي الصور التي تتراءى في مخيلة المكاشف بها، فيقول مثلا في حضرة الرفارف العلى: " فلمّا ناجاني في هذه المشاهد الكرام، والمقامات الجسام، ورأيت فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، ولا عثرت عليه غوامض الفكر، قال لي السالك: أين هذه المقامات من أولائك"[3]

طبيعة المناجاة في حضرة من الحضرات هي دليل أو انعكاس لمعنى المكاشفة التي يبطل معها الفكر ومعه التعبير، فلا يبقى مجال إلا للتأمل والرؤية والمشاهدة والذوق، والذوق أول مبادئ التجليات الإلهية كما قال ابن عربي. فإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ أن يكون التجلي صورة عاكسة عن ظهور التجربة في صيغتها الحسية حيث يرى العارف معاني وصور ويطلع على أسرار تتيح له فهما أعمق للحياة وللنفس البشرية، لذلك قلنا بأن مسألة التجلي غير مفترقة عن إنتاج المعرفة، فالمسألة ليست خيالا في خيال، بل هي رؤًى و إشراقاتٌ وأنوارٌ تعكس بياض الفكرة ونصاعتها وتشكل مفاهيم وتصورات عن الوجود والإنسان مثل ما تشكل فلسفات أخرى غير التصوف.

لو تأملنا الآن الكتاب الثاني والذي سماه ابن عربي بالتجليات، سنجده في صيغته مختلفا من حيث البنية عن كتاب الإسرا أو كتاب المعراج، ولكنه يؤسس هو بدوره للمعرفة الباطنية الصوفية تأسيسا حقيقيا، لأن كتاب التجليات مشهور وعليه شروحات. وفي المقدمة يطرح إشكال الكتاب بصورة عامة حيث يقول: " إن حضرة الألوهية تقتضي التنزيه المطلق، ومعنى التنزيه المطلق الذي تقتضيه ذاتها مما لا يعرفه الكون المبدع المخلوق... فللألوهية في هذا التنزل تجليات كثيرة لو سردناها هنا طال الأمر علينا، فلنقتصر منها على ذكر بضع ومائة تجلٍ أو أكثر من ذلك بقليل بطريق الإيماء والإيجاز لا بطريق التصريح والإسهاب، فإن الكون لا يحمله من حيث الفهوانية وكلمة الحضرة، لكن يحمله من حيث التجلي والمشاهدة"[4] التجلي مقترن بالمشاهدة والعلم: " لأنه ما تجلى لك إلا ليفهمك ما ليس عندك"[5]

---

[1] ابن عربي: كتاب الإسرا، ص 183.
[2] المصدر نفسه، ص 193.
[3] نفسه، ص 210.
[4] ابن عربي: كتاب التجليات، ضمن الرسائل، ص 415.
[5] ابن عربي: الفتوحات المكية، 188/4.

فالإفهام جزء من التجلي، ولكن الفهم عن الحضرة له خصوصيات معينة، لأن فضاء الحضرة خاص وفريد وليس لأي أحدٍ، فكيف يمكن للفهم أن يكون عاما ومباشرا؟

إن ههنا لمعنى آخر يمكنه أن يغطي على شدة المعنى وانطماسه في نور الحضرة الإلهية، وهو التقريب عن طريق الإيماء والرمز، إن هناك معنىً مركزيا في التجليات سماه ابن عربي بالفهوانية: " وهو خطاب الحق بطريق المكافحة في عالم المثال"[1] وهو معنى لا يمكن تجليه لأنه فوق طاقة العقل من أن يستوعبه، والإشارة بأنّه في عالم المثال إيحاء بالخصوصية التي تميزه وهو المقام بمعنى المكان، فمكان هذا المعنى هو حضرة الألوهية التي تكشف عن سرّها سوى من طريق التجلي والمشاهدة. المشاهدة استحضار للمعاني المعقولة والمتصورة وحتى الخيالية عن طريق التجلي. الآن سنحاول أن نختصر مشهد الكتاب في بعض أنواع التجليات التي ها علاقة مباشرة بالموضوعات الجمالية والتي تُنَمّي لدى القارئ الحسَّ العالي بالخطاب الصوفي المتميز.

من أولى معاني هذه التجليات معنى الوجود المطلق لله تعالى والذي يأبى على القول أو التصنيف أو التحديد، وقد سمّاه ابن عربي تجلي ردّ الحقائق وحقيقته بيت من الشعر كان مثالا للنبي ﷺ على تعالي الحقيقة وهو قول الشاعر: **ألا كل شيء ما خلا الله باطل...** "والموجودات وإن كانت ما سوى الله فإنها حق في نفسها بلا شك، لكنه من لم يكن له وجود من ذاته فحكمه حكم العدم وهو الباطل"[2] وإدراك هذه الأحقية للحق ليس من باب تعشق جماله فهو تعشق لمتعلق به، أما من حيث هو فصعب. هذا التجلي يدل على تجريد الشيء من وظيفته أو إدراك في ذاته بعيدا عن الوظيفة التي يؤديها. ليس الشيء جميلا فيما يؤديه بل في مجرد وجوده مستقلا عن غيره. إذن التعلق يعني أن الأشياء تُدرك في علاقتها بأشياء أخرى تؤدي معناها مكتملا، ولكن الله تعالى في عدم ربطه بالوجود فهو حق ويبقى حقاً.

هناك تجلٍ آخر له علاقة بالمعية وسنشرحه تبعا لبعض التقاليد الجمالية السائدة، ويقول فيه ابن عربي: " ولما كان الإنسان نسخة جامعة للموجودات كان فيه من كل موجود حقيقة، فتلك الحقيقة تنظر إلى ذلك الموجود وبها تقع المناسبة وهي التي تنزل عليه"[3] ويستند فيه ابن عربي إلى قوله تعـالى: (وَهُو مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ) الحديد/4، و تماهي الشخص بحكم كونه العالم الأصغر مع سائر الموجودات يعطيه الله تعالى خواص تلك الموجودات لأنه لم يحصر نفسه في بعض دون بعض بل أحب أن يتعرف على نفسه في الأشياء كلها وبجميع أجزائها، لذلك نجده يضيف قائلا: " فمتى ما أوقفك الحق مع عالم من العوالم وموجود من الموجودات فقل لذلك الموجود بلسان تلك الحقيقة أنا معك بكليتي ليس عندي غيرك وأنت صادق وأنا معك بالذات ومع غيرك بالعرض، فإنه يصطفيك ويعطيك جميع ما في قوته من

---

[1] ابن عربي: كتاب اصطلاح الصوفية، ضمن الرسائل، ص 540.
[2] ابن عربي: كتاب التجليات، ضمن الرسائل، ص 420. و التشديد من عندنا.
[3] المصدر نفسه، ص 421.

الخواصّ والأسرار، هكذا مع كل موجود."[1] نقرأ النص من خلال الاستعانة بالتأمل الجمالي الذي يؤكد على كلية التجربة من خلال ملاحظة المتأمل لخواص الأشياء وفي كليتها، وفي التأمل الجمالي يحافظ الموضوع الذي يشكل مجال التأمل والملاحظة على شموليته ومعطياته الكلية، فلا يمكن الاستعانة ببعض العناصر والاستغناء عن عناصر أخرى. أليس من المفروض خلال كل تجربة جمالية أن نلمّ بجميع العناصر لكي يتمّ شرحها مفرقة عبر دراستها في غير سياقها؟ هذا جزء من العبء الذي يمكن أن يتحمله الإنسان العارف الذي يشكل له العالم المرئي والمسموع والمحسوس عموما مجالا إدراكيا شاملا ومطلقا، وهو العبء نفسه لما نتحدّث عن كلية التجربة الجمالية عند الفيلسوف كانط الذي سعى إلى الجمع بين الحسّ والشعور والفكر: " في عملية إدراك الخصائص النوعية لموضوعات الطبيعة"[2] ومقولة الكلية مهمة بالنسبة للتجربة الجمالية من منظور الفلسفة المثالية التي آمنت بقدسية الأشياء التي يتأملها الناس.

سنقف أخيرا على التجلي الأخير الذي نجعله في مبدأ التحول، والذي يقول فيه ابن عربي: " تنوعت الصور الحسية فتنوعت اللطائف فتنوعت المآخذ فتنوعت المعارف فتنوعت التجليات فوقع التحول والتبدل في الصور في عيون البشر، ولا تعاينَ إلاّ من حيث المعلم والمعتقد، والله أجلّ وأعزّ من أن يُشهد"[3] وهذا التجلي يعبر حقا عن لبّ عرفانية ابن عربي من منظور التجلي الصوري أو الخيال، وقاعدة الشيخ الأكبر في ذلك هي: " أن جناب التجلي لا يقبل التكرار"[4] وقد قال أيضا: " فإن الحقّ يتعالى عند المحققين أن يتجلى في صورة واحدة مرتين أو لشخصين"[5].

المقصود الجمالي من كل ذلك أن التجربة الجمالية لا تكرر موضوعاتها أو تقتل نفسها بالتكرار الذي يمنع من التحول والتجدد، فلا يمكن أن نعثر على ذوق واحد عبر عصر معين، فحتى إن كان هناك تحول في الزمان وتكرر الموضوع الجمالي فإنه لن يتكرر بالصورة نفسها التي كان عليها أول مرة، ويعطينا غادامير مثالا رائعا حول المعنى الذي عبّر عنه ابن عربي، وهو مثال العيد أو الاحتفال بالعيد، ولكن يذكر في البداية معنى التأسيس للتكرار أو زمان العمل: " إن العمل الفني لعب، أي أن وجوده الفعلي لا ينفصل عن عرضه، وفي هذا العرض تنبثق وحدة وهوية بنية مّا. فالاعتماد على الحضور الذاتي ينتمي إلى ما هو في جوهره. وهذا يعني أنه مهما كان مقدار التحول والتشويه الذي يتعرض له العمل في أثناء عرضه، فإنه يظل هو نفسه مع ذلك."[6] وهذا ينطبق على معنى العيد كشكل من

---

[1] نفسه.
[2] إ. نوكس: النظريات الجمالية، ص 57.
[3] ابن عربي: كتاب التجليات، ص 424.
[4] ابن عربي: الفتوحات المكية، 431/1.
[5] المصدر نفسه، 428/4.
[6] غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 197.

أشكال الاحتفال: " وهكذا، فإن جوهره الأصلي هو أن يكون شيئا مختلفا (حتى عندما يحتفل به بالطريقة نفسها)"[1] إن الذي عناه ابن عربي هو تنوع المأخذ أي الطريقة التي نتناول بها الموضوع وهذا يعطي معرفة مختلفة خلال كل مأخذ، وهذا التجلي ليس في حق الذات أن يكون فيه تكرار فامتنع أن يوجد أيضا تكرار في صور الموجودات، وتنوع الصور يعطي تنوع الفكرة وبالتالي نتصور حتما قيمة المعرفة المستفادة من التحول والتجدد الذي يطبع الكون. الأمر كله تنويع على عبارة الفيلسوف هيرقليطس لا ننزل في النهر مرتين.

التجربة الصوفية من المنظور الجمالي كما مرّ بنا من خلال الفصول السابقة تجربة مركبة من عناصر متعددة، و يجمع بينها خيط رفيع قلما يعبر عنه صاحبها إلاّ رمزا، أو يجعلها هي التي تعبر عن نفسها بأدواتها و توحي لمن يتأملها بأن يستخلص منها طبيعة هذه العناصر و خواصها. لمّا تتشكل هذه التجربة وفق واقع معين و تبعا لظروف مّا، فإنها تسعى إلى بناء نفسها على دعائم و أسس تتبناها من خلال موقفها العام و قناعتها الخاصّة التي تستمدها من واقع الثقافة السائدة و طبيعة العوامل المؤثرة و حصيلة الذاكرة أيضا.

تقوم التجربة الصوفية على أساس جسده ابن عربي في موقف صريح و قوي و لكنه مُشرَّع على تأويلات شتّى، و قد ورد هذا الموقف في الفصوص حينما قال: " و هو عين الحقّ الذي يخلقه العبد في قلبه بنظره الفكري أو بتقليده و هو الإله المعتَقَد. و يتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله و العارف فقال لون الماء لون إنائه"[2] و قد أضاف إلى تجربة التصوف التي هي تجربة عرفانية معنى المعرفة المستفادة من التجليات التي تتنوع و تختلف باختلاف الصور، و قد قال في ذلك: " فالعارف الكامل يعرفه في كل صورة يتجلى بها وفي كل صورة ينزل فيها، وغير العارف لا يعرفه إلا في صورة معتقده وينكره إذا تجلى له في غيرها"[3] و هو الاستدلال نفسه الذي رآه وليم جيمس، و قد قال بأن إله التجربة الدينية هو بحسب حاجة كل واحد منّا[4] و هذا يعني أن ما يوحي به الموقف العرفاني من خلال التجلي الإلهي لا ينحصر فقط في صورة واحدة بل هو موجود في صور كثيرة تنتمي إلى أفق الرؤية التي يملكها صاحب الاعتقاد. إن الموقف يدلّ على معنى التعدد في التجربة الواحدة، و هذا ما يشكل بداية بنية هذه التجربة المنفردة التي تختلف عن سائر التجارب مادة و موضوعا.

من هنا يمكننا أن نستفيد من هذا المعنى فكرة الأطر الجمالية للتجربة الصوفية و تعدد الصور فيها، و أن العارف أو غير العارف يملك رؤى لمركز التجربة الذي يتمثل في الله. بنية يقصد من ورائها التنويع على معنى العلاقة الرابطة بين المتأمل الجمالي و الموضوع الذي يتضمن الجمال.

---

[1] المرجع نفسه، ص 198.

[2] ابن عربي: فصوص الحكم، الجزء الأول، ص 225.

[3] ابن عربي: الفتوحات المكية، 196/5.

[4] Voir : Ferdinand Alquié : l’expérience, p. 78.

لقد استدللنا بنصوص لابن عربي تتحدث عن معنى إله الاعتقادات، و هو معنى مركزي كما قلنا في تجربته الصوفية. و قد تمت مقاربته بطريقة ذكية من قبل هنري كوربان الذي اشتغل عليه من باب الحديث عن الخيال الخلاق، و قد أثار هذا المستشرق فكرة الرابط بين هذا المعنى عند ابن عربي و بين سعة القلب[1] الذي يُعد لحظة معرفة بالنسبة للصوفي: " فهذا يعني أن التجلي يتم على مقدار سعة القلب. لهذا تتعدد المعتقدات"[2] و فيه تتجلى الألوهية بالصورة التي يعتقدها. إن صور الاعتقادات هي صور للخيال الذي يراه العارف من خلال المكاشفة، إنه يتملى الوجود عبر صور متعددة غير متكررة، إنه يرى التعدد في الواحد، و هذه صيغة أخرى من صيغ البنية الجمالية التي ترتبط بتجربة التصوف.

تجربة التصوف غير منفصلة عن المعرفة التي تختلف عن أصنافها عند المتكلمين والفلاسفة. إنها معرفة يؤكدها الكشف الباطني و التصور العرفاني من خلال لحظات التجلي والخيال الذي يربط بين عالم الصوفي الواقعي و عالمه الأسمائي. ونقصد بكل ذلك أن المعرفة متضَمنة في تجربة الجمال، ولو عدنا إلى السياق السابق من النصوص التي ركزنا عليها لوجدنا أن الجمال أداة ووسيلة للمعرفة من خلال التأويل والفهم عن الله تعالى من خلال نص القرآن الكريم. الجمال من حيث هو أداة أو فضاء للمعرفة. لكن ضمن البنية التي نتحدث عنها نرى بأن مقصود التجربة الجمالية ليس فقط التأمل في الوجود والذوق والمكاشفة بل أيضا معرفة ما يختفي وراء الصور ووراء الأشكال. بلوغ معرفة سرّ الأشياء هو مقتضى هذه التجربة الجمالية. إن تجربة التصوف تجربة تنتج قيمة المعرفة من خلال سعي العارف إلى مشاهدة جلال القدرة، ويصل إلى تحقيق الشعور بالحيرة والعجز عن ذلك، ثم ينتهي إلى تحقيق مقدار من المعرفة من صورة العجز هذه.

يمكن أن نتأول طبيعة التجربة الصوفية عند ابن عربي من باب ارتباطها بمحبة الجمال. والمحبة تؤدي إلى المعرفة والمعرفة تؤكد لحظة الإيمان. فالعناصر التي تخدم التجربة ككل لا ينفصل بعضها عن البعض الآخر، فهي متواشجة متعالقة تصنع بنية حقيقية للتصوف الفلسفي كما هو قائم عند ابن عربي. والمحبة متصلة باللذة واللذة متصلة بالحس أو بالحواس عموما، والحواس متصلة بحضرة الخيال، والخيال متصل بالصورة، والصورة تعطي العلم.

---

[1] هنري كوربان: الخيال الخلاق، ص 171.
[2] المرجع نفسه، ص 171.

الفصل الرابع

القضايا الجمالية في عرفانية ابن عربي

الحالة الرمزية أو مجاز اللغة

تُعد اللغة في صورتها الرمزية كيانا كاملا. ليستْ وسيطا بين العرفاني والآخرين بل هي تجربة يعانيها المتصوف كما يعاني سائر التجارب في ميدان التصوف. واعتبارا من الموقف الرمزي تجاهها اكتسبت هوية مختلفة واكتست صورة متميزة داخل منظومة العرفان الصوفي. هي تجربة داخل تجربة كلية هي تجربة التصوف. واللغة/التجربة هي معاناة فردية تتداخل فيها جملة من العناصر يصعب التمييز بينها مثل: الماهية والغاية أو البعد والطبيعة، فضلا عن تساوق ظاهرة إدراك العالم والأشياء وضرورة التعبير عما ينتج عنه من معان، وهذا جزء مما يميز التجربة الصوفية في علاقتها باللغة. تتحدد العلاقة في أكثر من مظهر، أهمها التعبير والصمت والتأثير أوالتوالد الناتج عن الولوج في عالم الممكنات. هذا جزء مما يمكن تحليله في هذه الورقة الخاصة باللغة.

إن ما يمكن استنتاجه ضمن التأمل في اللغة الصوفية هو نقاط تركزها في مواطن معينة وداخل جنس أدبي متميز. تجربة اللغة في كتاب فصوص الحكم تختلف تماما عنها في كتاب الفتوحات، فالفصوص كتب في المرحلة الأخيرة من عمر ابن عربي فجاءت لغته مركزة ورمزية تختلف من حيث الطبيعة والمظهر عنها في الفتوحات، ولغته في الشعر هي غيرها في النثر. هذا جانب مهم من جوانب التحليل، ثم هناك جانب آخر يتمثل في القدرة على التعبير وكيف تنعكس المعاني المستعصية في التصوف عبر اللغة ونحن سمينا هذا الجانب بمجاز الألوهية. الفكرة تكمن في امتحان اللغة عبر مسارب من المعاني العصية.

تجربة كتاب الفصوص مهمة في بيان مجاز اللغة، ونحن هنا نتحدث لا عن المجاز كموضوع بلاغي بل عن رمزية اللغة، عن اللغة كحالة رمزية تحاول الوصول إلى مستوى التجربة من الداخل. اللغة تمثل المظهرالخارجي من التجربة والداخل هو الباطن أوالمعنى الذي ينقال. يتجنب ابن عربي التورط في مسألة اللغة أوالمستوى التعبيري فيها. يحيل إلى العنصر الغيبي الذي يخفي العجز الإنساني أمام سلطة المعنى. يبدوبأن الكتاب من خلال تصريح مؤلفه لا يملك سلطانا على لغته بحكم أنه مملى من قِبل سلطان غير سلطان الكاتب ويقول في ذلك: " وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، وأن يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه جناني بالإلقاء السبوحي والنفث الروحي في الروع النفسي بالتأييد الاعتصامي، حتى أكون مترجما لا متحكما، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس... فما ألقي إلا ما يلقي إليّ، ولا أنزل في هذه المسطور إلا ما ينزل به عليّ. ولست بنبي رسول ولكني وارث ولآخرتي حارث"[1] في هذا النص يحاول ابن عربي التمييز بين مقامين مختلفين ولكن لا غنى للواحد عن الآخر، هما المقام الإنساني والمقام الإلهي، في الأول يتمظهر الدنيوي في صورته الناقصة والسلبية وفي الثاني تبدوصورة

---

[1] محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، الجزء الأول، ص 47-48.

الكمال المطلق وهو الذي لا يمكن أن يكون مجالا للخطأ بل هو فضاء للعصمة. يبدأ الخطأ من اللسان أي من اللغة (البنان واللسان) والخروج من حالة الدنيوي في صورة اللسان أو اللغة يعني أن الإنسان على نقصه يكون مترجما عن غيره، واسطة بين سلطة تملي وسلطة تتقبل، بين قوتين: الكاتب والقارئ، وابن عربي يشكل عبورا من أحدهما إلى الآخر. إن المتلقي في هذه الحالة لا يتقبل الكلام إلا في صورته المقدسة بعيدا عن تلبيس إبليس. وابن عربي يؤكد على مقام الكينونة الإنسانية فهو ليس بنبي ولا رسول. وقد جعل ابن عربي الكتاب من عمل الرسول صلى الله عليه وسلم.

عانى ابن عربي مسألة القداسة معاناة داخلية عميقة، وقد مَسّت هذه القداسة ظاهرة الكتابة ومن ثَّمَّ النصَّ. كيف يمكن إيجاد نص كامل خال من الخلل الإنساني؟ كيف يمكن للغة البشرية أن تكون محلا للأقدس؟ علما أنها محل النسيان والخطأ كونها ممزوجة بالبشرية التي لا تستطيع أن تكون كاملة. البحث عن سبل للخروج من الدنيوي والدخول في عوالم المقدس. لماذا يجعل ابن عربي مسألة الكتاب الذي يتجاوز الفهم العام منتسبا إلى غير كاتبه؟ ولماذا الانتساب إلى الكاتب الحُلُمِي وهو هنا الرسول ﷺ؟ هل يسلم الكتاب الذي يبرر وجوده بانتسابه إلى غير كاتبه من نقد النقاد؟ الكاتب لا ينتسب إلى لغته، بل ربما ينتسب كما قال موريس بلانشو: " إلى لغة لا يتكلمها أحد، ولا تتجه لأحد، والتي لا مركز لها، والتي لا تكشف عن شيء."[1] وقاعدة التصوف العام هي التبري من سحر اللغة والتعوذ من زللها، لذلك يختار الصوفي فكرة الانتساب إلى لغة أعلى منه، وقد عبَّر البسطامي عن هذا المعنى بقوله: " العالم دون ما يقول والعارف فوق ما يقول"[2]، وقد تجد هذه المقولة مبررا لها من خلال قياسها على فكرة ابن عربي من خلال مقدمته في الفصوص. العالِم ويضاف إليه سائر الكتاب يخضعون لقوة اللغة أو اللسان الذي يحتويهم، بينما العارف وهو في منزلة القطب متجاوز لمعطيات اللغة الحسية أو الظاهراتية. لا يخضع لحكمها الفاني والمنتهي ولكنه يبحث عن مسارب داخلها ليحتمي من الوقوع في مدنسها وهنا الدنيوي بمعناه الناقص والفاني وغير المكتمل.

يتضمن كتاب **الفتوحات المكية** أيضا اعترافات الكاتب بعجزه عن التعبير، وهي اعترافات تشتبه بما ورد في الفصوص وتدلّ على المعنى نفسه الذي يجعل من المتصوف أو العرفاني مسلوب الإرادة في القول أو التعبير لأنه يجول في المجال الإلهي أو المقدس، إنه بعيد عن الكمال التي توصف بها الذات الإلهية، ولكنه عوضا عن ذلك فهو مكاشف وصاحب بصيرة يتغلب بهما على هذا الخلل الإنساني: " كما أنه لم يكن واهما ولا مخدوعا عن نفسه عندما سمى موسوعته الكبرى في التصوف باسم " الفتوحات المكية " وسمى كتابا آخر بالتنزلات الموصلية إلى غير ذلك مما يؤيد به دعواه أنه لا يصدر في كتبه عن تفكير أو روية، بل عن كشف وإلهام، وأما

---

[1] Maurice Blanchot : l’espace littéraire, Gallimard, folio/ essais, Paris 1955, p. 21.

[2] عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص 166.

ما نطق به فيها لم يكن إلا من " الفتوح " الذي يفتح الله به على الخاصة من عباده."[1] فمن أمثلة ما ورد من ذلك ما قاله عن كتابه **مواقع النجوم** الذي كتبه في أحد عشر يوما: " وما جعلني أن أعرفك بمنزلته إلا أني رأيت الحق في النوم مرّتين وهو يقول لي: انصح عبادي وهذا من أكبر نصيحة نصحتك بها والله الموفق وبيده الهداية وليس لنا من الأمر شيء."[2] أي لا يملك من أمره سلطانا على كتابه إنما هم مبني على أساس الرؤيا، والرؤيا من الكشف والإلهام: " وهنا نلمس أول ملمح من ملامح مؤلفات الشيخ: إنها ليست كتبا من تأليفه، بل هي رسائل طُلب منه أن يبلغها للناس."[3] وهذا يؤدي إلى فكرة الإذن بالكتابة، فهي مسؤولية كبيرة ولا يشعر بها إلا من يعرف أهمية ما تثيره الكلمة في نفوس السامعين وعليه التحوط والحذر من فتنة القول. الكاتب وهو هنا ابن عربي مأمور، أي عبد ينتظر الإذن الذي هو الأمر بالكتابة: " فلا أتكلم إلا على طريق الإذن، كما أني سأقف عندما يحد لي، فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى التواليف، ولا نجري نحن فيه مجرى المؤلفين، فإن كل مؤلف إنما هو تحت اختياره وإن كان مجبورا في اختياره، أو تحت العلم الذي يبثه خاصة فيلقي ما يشاء ويمسك ما يشاء، أو يلقي ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسألة التي هو بصددها حتى تبرز حقيقتها، ونحن في تواليفنا لسنا كذلك إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية مراقبة لما ينفتح له الباب فقيرة خالية من كل علم."[4]

أما في ديوانه ترجمان الأشواق فيعبر عن إشكالية اللغة في علاقتها بالظاهر و الباطن بطريقة شعرية رمزية، حيث المعاني لا تقرأ في سياقها الخطي المعتاد، بل في سياق تتقاطع فيه معاني الظاهر و الباطن، و يتحول ظاهر اللغة إلى فضاء للمعاني الرمزية التي اشتغل بها التصوف اعتمادا على ما اعتادت عليه سليقة الشعراء منذ القديم، فقد قال في ذلك[5]:

كلما أذكـــرهُ مــن طـللٍ   أو ربُــوع أو معـان كلّما
و كـذا إن قلت: ها، أو قلت: يا   و ألا، إن جـاء فيه، أو أمَا
و كذا إن قلت: هي، أو قلت: هو   أو همو، أو هن جمعا، أو هما
و كذا إن قلت: قـد أنْجدَ لــي   قَدَرٌ فــي شعـرنا، أو أتْهَمَا
و كذا السُّـحبُ إذا قلت: بكتْ   و كذا، الزّهـرُ إذا مـا ابتسما
أو أنـــادي بِحُـداةٍ يَمّمُوا   بانةَ الحاجـر، أو وُرقِ الحِمى
أو بدورٌ فـــي خدورٍ أفَلَت   أو شمــوس، أو نباتَ أنجَما
أو بروق، أو رعـود، أو صبا   أو رياح، أو جَنوبٌ، أو سَمـا

[1] أبوالعلا عفيفي: من مقدمة كتاب فصوص الحكم، ص 10.
[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 504/1.
[3] نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص 80.
[4] ابن عربي: الفتوحات المكية، 96/1-97.
[5] ابن عربي: ترجمان الأشواق، تحقيق، عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص 25-26.

أو طريــق أو عقيق أو نَقا | أو جبال، أو تــلال، أو رِما
أو خليل أو رحيل أو رُبــى | أو رياض، أو غياض، أو حمى
أو نســـاء كاعبات نُهَّدٌ | طالعات كشموس، أو دُمــى
كلما أذكره مما جـــرى | ذكره، أو مثـــله أن تفهما
منه أسرار و أنـــوار جلت | أو علت جــاء بها رب السما
لفؤادي، أو فؤاد مـــن له | مثل ما لي مـن شـروط العلما
صفة قدسيـــــة علوية | أعلمت أن لصـــدقي قدما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها | و اطلب الباطن حتــى تعلما

كان ابن عربي على معرفة علمية وكشفية أيضا بما يمكن أن تثيره ظاهرة اللغة كوسيلة تعبيرية عن المعاني الباطنية. وتجربة التصوف في ذاتها تمتحن اللغة امتحانا عصيا وتهيؤها لتجربة جديدة تجعل منها لغة استثنائية مختلفة عما هي عليه داخل منظومات معرفية أخرى تقليدية. في التصوف يحرص العرفاني على استعمال لغة خاصة. "التصوف طريقة في القول"[1]، لكنها طريقة مخصوصة لم تعهدها الآداب العربية منذ نشأتها. لا يزال التصوف يتأمل اللغة كظاهرة تحتاج إلـى المزيد مـن الاهتمـام والدراسة. فقد ورد في لطائف المنن لابن عطاء الله السكندري ما نصه: " إنّ من أجل مواهب الله لأوليائه وجود العبارة"[2] ثم أضاف: " سمعت شيخنا أبا العباس يقول: يكون الولي مشحونا بالعلوم والمعارف والحقائق لديه مشهورة، حتى إذا أُعطي العبارة كان كالإذن من الله له في الكلام، ويجب أن يفهم أن من أذن له في التعبير تهيأت في مسامع الخلق عبارته، وحليت لديهم إشارته."[3]
تأخذ اللغة بعدا عميقا في العرفان الصوفي لمَّا تكون وسيلة للتعبير، تتحول هي نفسها إلى مادة للتأمل. ظاهرة اللغة تصبح إشكالا لمّا تدخل ميدان التعبير، فنجد مثلا في مجال العرفان كيف يفرق الصوفية في اللغة نفسها بين العبارة والإشارة، بين الكلام والصمت، بين الكلمة والرمـز، أوكما قال ميشال دوسارتو: " هذه الطرق في الكلام تحكي صراع المتصوفة مـع اللغة"[4] ومسألة الصراع ما هي إلا تعبير عن طبيعة الأسئلة المطروحة حول ظاهرة اللغة في المنظومة الصوفية، هل تمثل فقط وسيلة تعبير؟ هل هي نفسها ظاهرة وجودية يمكن معاناتها كما تعانى سائر الظواهر الوجودية الأخرى؟

لوتأملنا التصوف في علاقته باللغة التي يتموقع فيها نجده يؤسس لفلسفة جمالية خالصة فيما يتعلق بالفوارق الدقيقة بين الأشياء. كذلك نجد مفاهيم مستنبطة من خالص التجربة، وليس من التقليد أو المحاكاة. فتجربة التصوف لوحدها كافية لكي

---

[1] Michel de Certeau : la fable mystique, tome 1, Gallimard, Paris 1982. p. 56.

[2] ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن، بعناية خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، د.ت، ص 40.

[3] نفسه.

[4] Michel de Certeau : op. Cit. p. 158.

تعطي صورة عامة عن ظاهرة اللغة بكل تفريعاتها. ففي المصنفات الأصول ترد المفاهيــم وكأنها تؤسس لفلسفة جمالية داخل جمالية القول العربي الذي بدأ يستفحل منذ عصر التدوين. فقد ورد في كتاب اللمع قول الطوسي: " وللصوفية أيضا مستنبطات في علوم مشكَلَة على فهوم الفقهاء والعلماء، لأن ذلك لطائف مودعة في إشارات لهم تخفى في العبارة من دقتها ولطافتها"[1]، وهو المعنى الذي أشار إليه صاحب الرسالة أبو القاسم القشيري: " وهذه الطائفة مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم."[2]

إن القارئ للتصوف سيجد بأن الموقف من اللغة قد اتخذ ثلاثة مظاهر مختلفة، كل مظهر ينبئ عن فلسفة خاصة. أولى هذه المظاهر موقف الثقة فيما تعنيه اللغة وتؤديه، وهو ما سبق أن نصصنا عليه انطلاقا من مواقف ابن عطاء الله السكندري الذي جعل اللغة موهبة إلهية، وهو موقف يراه البعض إيجابيا يدل على فهم عام وتقليدي لما يمكن أن تقوم به اللغة بالنسبة للإنسان، أما الموقف الثاني فهو يشكك في قدرة اللغة عن التوصيل وكونها مظهرا عقليا واعيا يدل على مـا يدل عليه العقل والوعي، والتصوف تجربة أكبر من اللغة، لأن الظاهرتين غيرُ متكافئتين من حيث الطبيعة وبخاصة إذا اختصرت تجربة التصوف مثلا في تجربة الحب أو العشق الإلهي الخالص، فلكثير من المتصوفة مواقف متشابهة دلت على عجز اللغة مهما أوتيت من قوة على التعبير، مثل ما حكي عن سمنون بـن حمزة الخواص فـي الطبقات الكبرى: " لا يعبر عن شيء إلاّ بما هو أرق منه، ولا شيء أرقّ من المحبة فبم يعبر عنها؟"[3] وهو رأي عبّر عنه شعريا الشاعر الصوفي الكبير جلال الدين الرومي في كتابه المثنوي: " فبينما القلم مندفع في الكتابة، إذا به ينشق على نفسه حين جاء إلى العشق"[4]. وعلى الرغم من إيمان بعض الصوفية بظاهرة اللغة إلا أن الموقف الثاني تحول إلى يقين فلسفي ومفهوم جمالي يتعلق بالعرفان الصوفي في عمومه. أصبحت ظاهرة العجز أمام المعنى الإلهي تسترعي انتباه الشعراء والعرفانيين الكبار ممن انتبهوا إلى صعوبة التعبير عن الهواجس الباطنية بلغة تستطيع حمل المعاني في صور وأشكال تعبيرية يرضون عنها. فكان الموقف من عجزها موقفا فلسفيا ووجوديا أكثر من كونه موقفا واقعيا، لأنه في الحقيقة لا مهرب من التعبير باللغة ولا سبيل آخر غيرها. وقد كان ابن عربي مسبوقا بكثير من أقطاب العرفان ممن لا ينتسبون إلى لغتهم ويشككون في قدرتهم هم أنفسهم حيال تجربة التصوف الكبرى، وهذا ما حدث مع عين القضاة الهمذاني وهو صوفي تتلمذ على يد أحمد الغزالي أخ الشيخ أبي حامد المعروف حينما قال: " ازدانت العظمة

[1] السراج الطوسي: كتاب اللمع في التصوف، ص 14.
[2] القشيري: الرسالة القشيرية، ص 117.
[3] عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى، الجزء 1، ص 89.
[4] جلال الدين الرومي: مثنوي جلال الدين الرومي، شاعر الصوفية الأكبر، ترجمة: محمد عبد السلام كفافي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، الطبعة الأولى، 1966، الكتاب الأول، ص 84.

الإلهية فحلّ الكلام واختفى الكاتب"[1] وهو موقف يلخص لنا بشكل عام قضية العبارة أو اللغة في التصوف العرفاني القائم على الباطن. يمكننا أن نضيف موقفا متجددا له علاقة بجدلية الغائب والحاضر، الباطن والظاهر، المرئي واللامرئي، وهو موقف نجده متضمنا في القصة التي ورد ذكرها في كتاب الكلاباذي التعرف لمذهب أهل التصوف: " سمعت فارسا يقول: كان أبو عبد الله المعروف بِشَكْثَل لا يكلم الناس وكان يأوي إلى الخرابات في سواد الكوفة، وكان لا يأكل إلا المباح والقمامات، فلقيته يوما فتعلقت به، وقلت: سألتك بالله ألا أخبرتني ما الذي منعك من الكلام. فقال: يا هذا، الكون توهم في الحقيقة ولا تصح العبارة عما لا حقيقة له والحق تقصر عنه الأقوال دونه، فما وجه الكلام؟ وتركني ومرّ."[2]

النص إذن يتضمن رؤية أخرى ترى إلى عجز العبارة عن حمل الوهم، حيث لا يلتقي ما هو حقيقي بما هو مُتوهم. النص يعبر عن موقف متجذر لدى الكثير من المتصوفة والعرفانيين الذين يرون أنه من غير المجدي استعمال العبارة في محل الألوهية. وسواء تعلق الأمر بمعنى الحب الإلهي أو العشق الصوفي وهو معنى متصل مباشرة بالذات الإلهية التي تبقى في هويتها بعيدة عن متعارف البشر، أو تعلق الأمر بالمعنى العام للتجربة الصوفية، فإن اللغة ظاهرة محصورة في ما هو عامي ومقيدة بما هو قائم ومعروف.

و في خضم هذا الإشكال الذي يعود إلى طبيعة اللغة ذاتها قام المتصوفة ابتداء من الأوائل إلى استعمال الجانب الجمالي فيها ويتعلق بمظهرها الإشاري والرمزي. وهذا هو الموقف الثالث الذي يشكل مستوى من مستويات النظر في اللغة. فكون اللغة إخبارا وأداة تواصل لا يلغي ما يمكن أن تكونه في سياق العرفان أو الفن أو الشعر، ففي مسار هذه المجالات تتحول الوظائف وتتقمص اللغة دور المشير والرامز فقط: " إن ثمة برزخا بين الحرفي والمجازي"[3]، ولعل تجربة المتصوفة بمن فيهم ابن عربي كانت ظاهرة توحد بين الأمرين معا، بين الحرفي والمجازي، بين التوصيل والإشارة. وقد تخلق ضمن الأدبيات الصوفية منطق جديد يحاول مقاربة الظاهرة مقاربة سيميائية تدخل في صلب المفاهيم الحداثية للغة، ولكنها مفاهيم مُلْتَبَسَة نوعا مّا كونها تكوّنت داخل منظومة خرجت عن السياقات المعتادة في الفكر الإسلامي منذ نشأته.

كان الحسّ باللغة عاليا لدى هؤلاء المتصوفة بقدرة اللغة تارة على التوصيل أو على الخفاء أيضا، وهنا يمكن الحديث عن تحولها إلى الرمز والإشارة. يبدأ الإحساس من إدراك العلاقة بين المعنى واللفظ، فقد ورد في طبقات السلمي عن أبي

---

[1] نقلا عن هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 301.

[2] الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 166.

[3] ج. روبرت بارت اليسوعي: الخيال الرمزي ، كولريدج والتقليد الرومانسي، ترجمة، عيسى علي العاكوب، ومراجعة، خليفة عيسى العزابي، معهد الإنماء العربي، بيروت، والهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس، 1992، ص 15.

محمد المرتعش (تـ 328 هـ) قوله: " ما توجهت إلى الله تعالى بسرّ خاصيّ إلا في ظاهر عاميّ"[1] وهنا تقابل بين السر والظاهر، بين الخاصي والعامي، وهو تقابل فيه كثير من التوتر والانزعاج من عدم التناسب بين المقامين، لذلك يحاول البعض منهم أن يحول المسألة إلى مفهوم ميتافيزيقي بحت ويعبر عن الموقف الغيبي الخاص بالظاهرة، وهو موقف يتجلى في التوتر القائم بين الاسم والذات، مسألة شغلت التصوف منذ الفطنة بالبُعدين في حياة العارف الذي يعاني التجربة من الداخل، فقد ورد في طبقات السلمي أيضا عن أبي علي الروذباري (تـ 322 هـ) قوله: " تشوفت القلوب إلى مشاهدة ذات الحق، فألقيت إليها الأسامي فركنت إليها والذات مستترة إلى أوان التجلي وذلك قوله تعالى: " وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا" الأعراف/ 180، أي وقفوا معها عن إدراك الحقائق"[2] وقد يجد هذا المعنى مرتكزا له في العبارة التي قالها عبد الجبار النفري: " أول الفتنة معرفة الاسم."[3] إنه حقا موقف يوحي: " بعجز الإنسان عن تصور الله إلا بلغة من نفسه"[4] وبالتالي اللغة البشرية محل للنقص والنهائي والمحدود لأنها انعكاس للتركيبة البشرية التي لا تستطيع أن تكون في منتهى الكمال لتعبِّر بشكل كامل. ألم يُعبِّر أبو حيان التوحيدي ملخصا الموقف العام بشكل هو أقرب إلى فلسفة الواقع بقوله: " فإن الأشكال والحدود من الأقوال والأغراض منفية في ساحة الألوهية، ولكنها رسوم محركة للنفوس تحريكا، وكلمات مقربة من الحق تقريبا، تبلغ بالسامع إلى ما وراء ذلك كله تبليغا."[5]

تمت أحيانا مناقشة ظاهرة العبارة في التصوف أو اللغة الصوفية التي نجدها عند كبار العرفانيين بطريقة عقلية منطقية وعبر ثنائيات لا يمكن أن تكون مبدأً للنقد والمناقشة. لم تكن اللغة بين أيدي المتصوفة شكلا معادا وأداة تكرر ذاتها مع كل تجربة، بل كانت محل سؤال مستمر خلال كل موقف أو حالة، وقد أضافوا زيادة على ذلك مستويات جديدة للعبارة أو للغة سموها شطحا، وقد رأينا جانبا من ذلك في الفصل الأول عند أبي يزيد البسطامي. هذا شبيه بما قام به محمد عابد الجابري في كتابة بنية العقل العربي حيث ناقش العرفان بناءً على تصورات تاريخية ثابتة، وكان متمركزا ضمن نقطة واحدة وهي أن العرفان الإسلامي ليس خالصا ولكنه مزيج من فلسفات باطنية واردة، شكلت فيما بعد ذهنية التصوف بما في ذلك المفهوم الملتبس للغة العرفانية. لقد ناقش الجابري مفهوم اللغة ضمن ثنائية اللفظ والمعنى في البيان العربي، وقد رأى بأن العرفان أيضا قام على ثنائية مثل البيان وهي الظاهر والباطن، فاللفظ في البيان يقابله الظاهر في العرفان، والمعنى يقابله الباطن. هذا التوليف المنطقي قاد الجابري إلى نوع من المحاكمة للعرفان الصوفي الذي

---

[1] السلمي: طبقات الصوفية، ص 350.
[2] السلمي: طبقات الصوفية، ص 359-360.
[3] عبد الجبار النفري: كتاب المواقف، ص 199.
[4] ج. روبرت بارت اليسوعي: الخيال الرمزي، ص 137.
[5] أبوحيان التوحيدي: المقابسات، ص 138.

استند من خلال ثنائية الظاهر والباطن على التأويل العرفاني للنص القرآني على اعتبارات لغوية بحتة، فقد قال في ذلك: " يحتل الزوج الظاهر/ الباطن في الحقل المعرفي العرفاني، داخل الثقافة العربية الإسلامية، موقعا يماثل ذات الموقع الذي يحتله الزوج اللفظ / المعنى في الحقل المعرفي البياني، داخل نفس الثقافة."[1] ثم أضاف قائلا: " إن الزوج ظاهر/ باطن سيوظف من طرف العرفانيات الإسلامية على ثلاثة مستويات: مستوى تأويل الخطاب ومستوى إنتاجه ومستوى التنظيم الاجتماعي السياسي والطائفي الطرقي."[2]

إن موقف الجابري من العرفان حاصل دراسة تاريخية للفكر الإسلامي وللتراث القديم من زاوية تأثره بالأفكار الأجنبية، ونحن استعنا به في مقام الحديث عن ظاهرة اللغة في العرفان لكونه يمثل نقطة مركزية ويعبر عن رؤية معينة حاصلها هو تحول اللغة من وسيلة تعبير إلى آلية تأويل بما تتضمنه من متقابلات ضدية وبخاصة اللفظ والمعنى. إن دراسة الجابري تريد التأسيس مسبقا لمبدأ العقل القائم على النظر الفكري والمنطقي وفي ذلك نوع من الإلغاء المُبَطَّنِ لكل ما هو عرفاني وكشفي. يمكن أن نكتشف ظاهرة اللغة في التصوف عبر أبواب أخرى غير الدراسة المنطقية والتاريخية كما قام بها الجابري، يمكن أن نستند على علوم البلاغة وفقه اللغة في توضيح مستويات التعبير في اللغة الواحدة، وما هي جماليات العبارة داخل منظومة فكرية معينة؟ وكيف استطاع التصوف مثلا ألا يخرج عن النظام العام وفي الوقت نفسه خلق نظاما خاصا من الأساليب وطرق التعبير الخاصة؟ هذه مسالك البحوث الجمالية لما تجعل من اللغة ميدانا لها: " واللغة العربية ككل اللغات، لها كيانها ولـها طبيـعتها أو عبقريتها، أو لنقل لها ذوقها وجمالياتها."[3] وهذه الجماليات تكمن في منطق أساليبها التعبيرية التي شرحتها البلاغة سواء التقليدية أو النقدية كما هي عند عبد القاهر الجرجاني، ثم هناك جانب المجاز في اللغة الذي يعد ظاهرة عامة تشمل اللغة الإنسانية بشكل عام، وهو موضوع مشترك بين البلاغة وفقه اللغة و انضاف إليهما النقد الأدبي الذي اشتغل على الجماليات أو الأسس الجمالية للغة.

إن مبحث المجاز أو اللغة الرمزية التي يستعين بها الصوفي أو العارف مبحث مترامي الأطراف وشائك وبخاصة عند واحد كابن عربي، فهو يقول في الفتوحات المكية: " وكلام العرب مبني على الحقيقة والمجاز عند الناس وإن كنا قد خالفناهم في هذه المسألة بالنظر إلى القرآن فإنا ننفي أن يكون في القرآن مجاز بل في كلام العرب"[4] لأنه معنيٌّ بالحقيقة من حيث هي متعلقة بالذات الإلهية والمعارف الربانية،

---

[1] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1987، ص 271.

[2] المرجع نفسه، ص 272.

[3] عز الدين إسماعيل: الأسس الجمالية في النقد العربي، عرض وتفسير ومقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1992، ص 282.

[4] ابن عربي: الفتوحات المكية، 383/1.

ونفيه المجاز في القرآن ليس من باب العلم، أي علم البلاغة والمعارف العامة التي يتداولها الناس، بل من باب تعلقه بالحقائق، فهو يقول في موقف آخر معبرا عن مقام التوكل: " والتوكل مقام لا يتبعض إلا بالمجاز، ونحن أهل حقائق."[1] فرؤيته للمجاز نابعة من موقف فلسفي عرفاني ليس إلاّ، ألا نراه في مقدمة ديوانه الشعري **ترجمان الأشواق** يثبت صحة المسلك المجازي لأنه هو الوجه الذي وجب استعماله في هذا المقام؟ إنه يقول: " ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهيــة، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى."[2] وهو هنا يثبت على نفسه الالتزام بطريقة في القول والتعبير، وهي ملاحظة يبديها دارسوه على اختلافهم، مثل ما أشار إليه أبو العلا عفيفي في مقدمة الفصوص: " وإذا كان استعمال لغة الرموز والإشارات، والتحدث بلسان الباطن من أسباب غموض لغة الصوفية بوجه عام، فهي كذلك بوجه خاص في لغة ابن عربي. فإن غموض أسلوبـه واستغلاق معانيه قد صارا مضرب المثل، وأصبحا من الحقائق التي يعترف بها دارسو التصوف في كل زمان. وليست الصعوبة في فهمه راجعة إلى تعقيد في مذهبه، فإنه من أسهل المذاهب وأيسرها فهما، وإنما ترجع إلى الأساليب التي يعبر بها عن هذا المذهب والطرق الغريبة الملتوية التي يختارها لبسطه."[3] ولما كنا بصدد الحديث عن الوجه الرمزي لفكر ابن عربي وفلسفته، رأينا من المناسب أن نقدم بين أيدي البحث جملة من المفاهيم المتعلقة بالرؤية للغة من حيث هي نظام تواصلي وتعبيري وهذا هو الجانب المبدع في اللغة.

إن كتب اللسانيات وأيضا كتب البلاغة تتحدث عما يسمى بالطرق التعبيرية في اللغة. وهذا الجانب التعبيري يأخذ بعدا خاصا عند كل عارف إذ نحن نتحدث عن التصوف كتجربة عرفانية، وهو عند ابن عربي يتأسس على العمق والتجدد. والذي لا شك فيه من خلال القراءة المتأنية لنص ابن عربي سواء أكان الفتوحات المكية أم غيره، أن تراثا بلاغيا وفلسفيا عظيما كان يختفي وراء لسانه، ولا نعدم أن يكون حضور المنظومة البلاغية التي سعى إلى التأسيس لها واحد كعبد القاهر الجرجاني أكيدا وقويا: " وجرت المتصوفة عادة في هذا النظر والاعتبار مجرى العرب في كلامها من الاستعارات والمجاز بأدنى شبه وأيسر صفة تجمع بينهما."[4] ولا شكّ أن عبد القاهر الجرجاني يؤكد على مستوى التعبير في اللغة، بل فلسفته البلاغية كانت قائمة على روح اللغة في نشاطها التعبيري والرمزي، وإن معنى ذلك ليتأكد منذ البداية، حين يقول: " ووجدت المعول على أن ههنا نظما وترتيبا، وتأليفا وتركيبا، وصياغة وتصويرا، ونسجا وتحبيرا، وأن سبيل هذه المعاني في الكلام

---

[1] المصدر نفسه، 302/3.

[2] ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 24.

[3] أبوالعلا عفيفي: مقدمة فصوص الحكم، الجزء الأول، ص 16.

[4] ابن عربي: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق، خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص 9.

الذي هي مجاز فيه، سبيلها في الأشياء التي هي حقيقة فيها."[1] فالأمر ينطوي على تأليف وتصوير ونسج وتحبير، وبعد ذلك هولا يخرج عن مظهرين واقعيين هما الحقيقة والمجاز، المجاز للكلام والحقيقة للأشياء. منطق اللغة، أي لغة، يسير على هذا النحو وبخاصة في المادة الشعرية التي ارتبط الحديث عنها عند الجرجاني بمادة القرآن وإعجازه. إن القدرة التعبيرية في اللغة تشبه في نظر الجرجاني عمل السحر الذي يغير النظرة إلى الأشياء، ولعل الجرجاني كان أكثر النقاد إحساسا بجمال الرمز حينما تحدث عن قيمته من حيث التأثير فعل الصورة العيانية في المشاهد: " فالاحتفال والصنعة في التصويرات التي تروق السامعين وتروعهم، والتخييلات التي تهز الممدوحين وتحركهم، وتفعل فعلا شبيها بما يقع في نفس الناظر إلى التصاوير التي يشكلها الحذاق بالتخطيط والنقش، أو بالنحت والنقر. فكما أن تلك تعجب وتخلب، وتروق وتؤنق، وتدخل النفس من مشاهدتها حالة غريبة لم تكن قبل رؤيتها، ويغشاها ضرب من الفتنة لا ينكر مكانه ولا يخفى شأنه. فقد عرفت قضية الأصنام وما عليه أصحابها من الافتتان بها والإعظام لها. كذلك حكم الشعر فيما يصنعه من الصور ويشكله من البدع، ويوقعه في النفوس من المعاني التي يتوهم بها الجماد صامتا في صورة الحي الناطق."[2]

تضمن هذا الفصل الأخير جزءا من الموروث القديم فيما يتعلق باللغة في جانبها الرمزي لكي تتم الإشارة إلى تصورات ابن عربي حول اللغة التي يتموقع فيها، وهذا جانب مهم من جوانب البحث نتعرف فيه على علاقة العارف باللغة التي يكتب بها. كان ابن عربي: " أكثر المتصوفة وعيا بالقيمة الابيستيمولوجية للغة أولا، وبالقيمة الأنطولوجية لها ثانيا، الشيء الذي مكّنه من اكتشاف الأسس الابيسيمولوجية لمجموعة من الخلافات والصراعات والمشاكل التي سادت الفكر الإسلامي لزمن طويل"[3] فهو يحمل عنها مفهوما من قبيل المعرفة المتضمنة التي يجب أن تكون في كل من يروم الكتابة والتعبير عن الأغراض، ومن قبيل التأمل الخالص حولها. فابن عربي تأمل لغته بلغته التي حولها إلى لغة إشارة ورمز. سنرى في ما يستقبل من الصفحات كيف أن ما استدللنا به من قبلُ يجد مستندا له في الكتابة من حيث هي ممارسة حية لكل تصور قبلي. والكتابة في شكلها العام هي تجربة الكاتب مع اللغة التي يتموقع فيها، وتعكس بالضرورة رؤية خاصة للكاتب حولها، فهي بفضله تتحول إلى طاقة متميزة وفعالة. الكاتب يغني اللغة بممارسته، وهــي تغنيه برمــوزها وكياناتها ونظامها.

لقد اهتم ابن عربي بالنظام الإشاري في اللغة من باب أن الإشارة فضاء غير مستثمر في اللغة عليه أن يستعيده على مستوى السطح. لقد كانت الإشارة عالم

---

[1] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، بتحقيق، محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، ودار المدني بجدة، الطبعة الثالثة، 1992، ص 34-35.

[2] عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، بتحقيق، محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، الطبعة الأولى، 1991، ص 342-343.

[3] منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص 16.

العرفاني الذي ضاقت به أحوال العبارة. وقد رأينا بأن العبارة تنتمي إلى عالم الوعي عند الصوفي، وقد تحدث بذلك ابن السراج الطوسي في تفرقته بين الظاهر والباطن، وقد قال في ذلك: " ولا يجوز أن يجرد القول في العلم أنه ظاهر أو باطن لأن العلم متى ما كان في القلب فهو باطن فيه إلى أن يجري ويظهر على اللسان فإذا جرى على اللسان فهو ظاهر."[1] فمنظومة العبارة تنتمي إلى ما هو ظاهري للسمع والعيان. أما منظومة الإشارة فتستلزم أكثر من بُعدٍ، فهناك بُعد الظاهر لاشتباهها بالعبارة من حيث الرقم واللفظ، وهناك بُعد الباطن لتعاليها عن العبارة من حيث طبيعة ما ترمز إليـه والطريقة التي تتخذها لذلك.

تصبح الإشارة في عرفانية ابن عربي محط سؤال حول البعد العلائقي فيها حيث يظهر في ذلك بعدان: الأول المشير والثاني المشار إليـه، والعمق الذي سيضيفه ابن عربي سيغير من نظام المعادلة التي استوطنت اللغة مدةً من الزمان. فمن خلال منظور عرفاني يرى ابن عربي بأن الإشارة: " عند أهل طريق الله تؤذن بالبعد أو حضور الغير، قال بعض الشيوخ في محاسن المجالس: الإشارة نداء على رأس البعد وبوح بعين العلة، يريد أن ذلك تصريح بحصـول المرض فإن العلة مرض وهـو قولـنا أو حضور الغير، ولا يريد بالعلة هنا السبب التي اصطلح عليها العقلاء من أهل النظر، وصورة المرض فيها أنّ المشير غاب عنه وجه الحق في ذلك الغير، ومن غاب عنه وجه الحق في الأشياء تمكنت منه الدعوى والدعوى عين المرض"[2].

في المعنى الصوفي الذي عبّر به ابن عربي قام بشرحه التهانوي في مادة "الإشارة"، وجعلها قائمة على ثلاث معان مختلفة منها المعنى الذي أشار إليه الشيخ الأكبر وهو المتصل بـ: " تعيين الشيء بالحسّ بأنه هنا أوهناك، أو هذه بعد اشتراكها في أنها لا تقتضي كون المشار إليه بالذات محسوسا بالذات."[3] إذن اشتملت الإشارة على فكرة البعد، وحضور الغير، والعلّة. وهذه كلها معاني تضبط بطريق آخر معنى الإشارة في التصوف. فالنص في المقام الأول حامل لتصور عام يشبه المفهوم الخاص بالإشارة، والمفهوم لا يلزم بالثبات بل بالتحول في مقام آخر، ولذلك يصبح لمفهوم الإشارة بدل بُعدٍ أحاديّ عدةُ أبعاد تُرى متناقضة ولكنها في الحقيقة تدل على الاختلاف والتعدد. والمفهوم عند ابن عربي يتخذ مسارين هما مسار تجربته الخاصة ومسار المقولات التي يستدل بها وتكون شبيهة بالذاكرة النصية التي قرأها عن غيره. دلّ نص ابن عربي على أن العلة في الإشارة لمّا تدلّ على غائب تكون عين العلة التي لا تعني ما تعنيه عند العقلاء وهو يقصد المناطقة وعلماء الظاهر، بل العلّة هو حضور ما سوى الله في الأشياء التي نشير إليها، وكأن المشير أشار إلى الشيئ دون ما كان يود الإشارة إليه الذي هوالله. وهذه هي الدعوى

---

[1] ابن السراج الطوسي: كتاب اللمع في التصوف، ص 23.

[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 420/1.

[3] التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق، أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2006، المجلد الثاني، ص 487.

التي تعني المرض، والإشارة بهذا التصور هي بُعْدٌ في بُعْدٍ، وكما قال أبو يزيد البسطامي: " أكثر الناس إشارة أبعدهم عنه"[1] فيما عدّ الكلاباذي علم الإشارة العلم الذي: " تفردت به الصوفية بعد جمعها سائر العلوم."[2] ولكن التعريف الذي يقدمه الكلاباذي يختلف من حيث الطبيعة عن التعريف الذي اتفق عليه ابن عربي والبسطامي، فهو يعد علم الإشارة درجة عن العبارة التي لا تناسب طبيعة المواجيد والمشاهدات التي اختبرها الصوفية: " وإنما قيل علم الإشارة، لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحلّ تلك المقامات."[3] فالتجربة الصوفية في مقامها الأعلى لا تسمح بالعبارة، ويأتي لسان الإشارة ليكون محلا لتلك المنازلات، ومن هنا يُعلم طبيعة التلقي للتصوف في أكثر الأحوال، وهو تلق فيه كثير من الاحتقان من قبل علماء الظاهر.

في نص ابن عربي السابق حول الإشارة نجد تلميحا لورود الإشارة عند أهل التصوف مقترنة بالفهم عن القرآن الكريم، فاستحالة التعامل مع الظاهر جعل لغةَ القرآن لغةً تخاطب الأسرار ويحتاج الأمر إلى فهم وذوق لخصائص العبارة في هذا النص، ونتيجة للتوتر القائم بين الظاهر والباطن جاءت الإشارة لكي تسمح بهامش من الحرية والمرونة في الفهم والتلقي، وقد قال ابن عربي مُعبّرا عن هذه الروح السائدة: " وما خلق الله أشقّ ولا أشدّ من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذين منحهم الله أسراره في خلقه، وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه."[4] وتدل الإشارة بهذا الاعتبار على منحة إلهية، ويقصد بذلك فهم الإشارة، فهي أصل في التصوف كما هي أصل في الخطاب الإلهي، وقد قرنها ابن عربي بالخطاب لكونها أعم في الدلالة من العبارة. ومختصة بنوع خاص من المتلقين الذين لا يقفون مع ظاهر النص وإنما يتجاوز ذوقهم المعنى العام إلى المعنى الخاص، والكلام كما قال ابن عربي بؤرة احتمالات، وأصحاب الظاهر بأول احتمال منه[5] وحتى الإشارة في حدّ ذاتها تبرّر قيام ما هو ثنائي في منظومة العرفان: الظاهر والباطن، فهي انتقال مرحلي من الظاهر إلى الباطن.

وتبعا لمنطق الظاهر والباطن، يرى ابن عربي في النظام الإشاري فضاءً للتعاليم السرية التي يتم تداولها بين أهل الطريقة، وقد برّر وجود ذلك بالفهم العام والتأويل عن الآخر، لأن ما هو أشدّ على الصوفية هو جهل مقاصدهم والتشنيع بهم: " ولمّا رأى أهل الله أنه قد اعتبر الإشارة استعملوها فيما بينهم ولكنهم بيّنوا معناها ومحلّها ووقتها فلا يستعملونها فيما بينهم ولا في أنفسهم إلا عند مجالسة من ليس من جنسهم أو لأمر يقوم في نفوسهم، واصطلح أهل الله على ألفاظ لا يعرفها

---

[1] عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، الجزء الأول، أبويزيد البسطامي، ص 174.

[2] الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 100.

[3] المصدر نفسه، ص 100.

[4] ابن عربي: الفتوحات المكية، 421/1.

[5] ابن عربي: كتاب الفناء في المشاهدة، ضمن الرسائل، ص 17.

سواهم إلاّ منهم، وسلكوا طريقة فيها لا يعرفها غيرهم."[1] فالإشارة ناتج اهتمام بالمقاصد الخاصة في علم التصوف وفهم طبيعة تلقي علومه وأسراره وكشف واستبصار بالمحيط العام الذي يحيط به، فهناك دراسة كلية ومنطق معلوم للفهم والتأويل والتعبير. وكذلك جعل الإشارة طبيعة وغريزة للمكاشف الذي يعرف المعاني بداهة فرقا بين علوم الصوفية وبين العلوم الأخرى التي يصطلح أهلها على ألفاظ بعينها: " ومن أعجب الأشياء في هذه الطريقة ولا يوجد إلاّ فيها أنه ما من طائفة تحمل علما من المنطقيين والنحاة وأهل الهندسة والحساب والتعاليم والمتكلمين والفلاسفة إلاّ ولهم اصطلاح لا يعلمه الدخيل فيهم إلاّ بتوقيف من الشيخ أومن أهله لا بدّ من ذلك إلاّ أهل هذه الطريقة خاصة إذا دخلها المريد الصادق وبهذا يعرف صدقه عندهم وما عنده خبر بما اصطلحوا عليه، فإذا فتح الله له عين فهمه وأخذ عن ربه في أول ذوقه وما يكون عنده خبر بما اصطلحوا عليه ولم يعلم أن قوما من أهل الله اصطلحوا على ألفاظ مخصوصة، فإذا قعد معهم وتكلموا باصطلاحهم على تلك الألفاظ التي لا يعرفها سواهم أومن أخذها عنهم فَهِمَ هذا المريد الصادق جميع ما يتكلمون به حتى كأنه الواضع لذلك الاصطلاح..."[2] وقد جعلنا ابن عربي في نصه هذا نفهم كيف اقترنت الإشارة بالفتح والمكاشفة، ففيها معنى باطنيّ لا يمكن إغفاله أو نسيانه. و هكذا تمت النظرة إلى العرفان من حيث هو علم باطني لدنيّ لا يمكنه أن يكون في متناول الناس جميعا.

ناقش ابن عربي فكرة متصلة كثيرا بالإشارة أو باللغة من حيث هي نظام إشاري، وهي فكرة الرمز، والرمز له علاقة بالنظام اللغوي الاصطلاحي الذي يستلزم العلامة وما تشير إليه، وقد قرنه أحيانا باللغز: " الرمز واللغز هو الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده قائله"[3] وقد قام أحد الدارسين من تتبع مسار هذين المظهرين من مظاهر تصوف ابن عربي، وقد رأى بأنها: " أدوات يستعملها أقطاب التصوف وسيلة إلى التحدث عما رمزت إليه، والإشارة إلى ما ألغزت له"[4] وما دام التصوف محل اللغز وموطن الأسرار فلا بدّ من استعمال الرمز لكونه بديلا من التصريح، حتى لا يفتضح أمر الصوفية بين الناس الذين ليسوا أهلا لهذه المعاني وكثيرا ما كان ابن عربي يشكو من جانب سوء الفهم والتقوّل على الصوفية مستندا إلى حكمة الأولين في ذلك، فنراه في مقدمة الفتوحات يقول: " ولو لم يقع الإنكار لهذه العلوم في الوجود لم يَفِد قول أبي هريرة: حفظت من رسول الله ﷺ وعائين: فأما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته قُطع مني هذا البلعوم"[5] فالرمز

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 424/1.
[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 424/1.
[3] المصدر نفسه، 265/1.
[4] محمد مصطفى حلمي: كنوز في رموز، ضمن الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، أشرف عليه وقدّم له: إبراهيم بيومي مدكور، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1969، ص 39.
[5] ابن عربي: الفتوحات المكية، 55/1.

في الحقيقة مرتبط بالعلوم السرية أو بالأسرار التي لا تنقال باللغة العادية، وهو: " تمثيل يظهر من خلاله معنى سريٌّ. هو تجلٍ للغامض"[1] فإذا كان الرمز عند ابن عربي يفترق فيه ظاهر اللفظ عن مقصود المعنى، فهو صورة عن الخطاب الإلهي الذي يُعدّ مصدرا من مصادر الشيخ الأكبر: " فإن الله قد نبه أقواماً من عباده وأيه بهم على أمور بكلام لا يفهمه إلا المرادون به وهو الرمز قال تعالى: (أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا) آل عمران/41"[2] وما دام ذكره واردا في القرآن الكريم فلا بدّ من البحث عن الصيغة التي نصطلح بها عليه لكي يدخل في مجال المعلوم من الثقافة الصوفية التي تجعل من النص القرآني ذاكرة لها.

كيف تمّ فهم الرمز في الثقافة الصوفية بحكم كونه مجالا لا يفترق عن الفلسفة الجمالية التي أصّل لها القرآن الكريم؟ هل يعدّ الرمز مجالا للتعبير يمكنه أن يستوعب هو أيضا المعنى الباطني؟ هل شرطا أن يكون الرمز دالاّ على معناه التقليدي؟ لمّا نبحث في سياق الثقافة الإسلامية التي تعاملت مع أشكال مختلفة من التعبير، نجد بأن الرمز قد أخذ صورة في مجالات متميزة من هذه الثقافة، ففي ميدان التفسير نجد القرطبي صاحب كتاب الجامع لأحكام القرآن يقول حول هذه الآية: " الرمز في اللغة الإيماء بالشفتين وقد يستعمل في الإيماء بالحاجبين والعينين واليدين وأصله الحركة"[3] وجعله الطبري صاحب جامع البيان عن تأويل آي القرآن في صورة العلامة[4] وقال الزمخشري في الكشاف: " (إلاّ رمزا) إلاّ إشارة بيد أو رأس أو غيرهما وأصله التحرك يقال ارتمز أي تحرك"[5] وإذا كان الرمز لا يخرج في السياق التعريف به عن معاني العلامة أو الإشارة، فقد أضاف ابن عربي تفصيلا جديدا يقول فيه: " والرمز ما يقع بالإشارة، فإن الإشارة صريحة في الأمر المطلوب بل هي أقوى في التعريف من التلفظ باسم المشار إليه في مواطن يحتاج المتكلم فيها إلى قرينة حال"[6].

على الرغم من قرب المفهوم بين الرمز والإشارة، يظل الرمز محافظا على الخفاء والستر متقمصا صورته في شكل علامة لا تدلّ إلا بقرينة حال. فالكلام في التصوف يقع بين العبارة والإشارة والرمز، وكلها تنتمي إلى فضاء اللسان أو اللغة التي لا غنى للإنسان عنها. ليس المراد من الرمز هو الفهم العام، بل الفهم الخاص ولا يراد به كل سامع بل سامع مخصوص هو أهل لذلك المعنى الذي وجد صورته

---

[1] Gilbert Durand : L'imagination symbolique, Presses universitaires de France, coll. Initiation philosophique, deuxième édition, Paris 1968. p. 9.

[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 410/5.

[3] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار احياء التراث العربي، بيروت،1985، الجزء الرابع، ص 80.

[4] الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء السادس، ص 348.

[5] الزمخشري: تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق، محمد مرسي عامر، مراجعة، شعبان محمد إسماعيل، دار المصحف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1977، الجزء الأول، ص 174.

[6] ابن عربي: الفتوحات المكية، 360/4.

في علامـة أو رمز أو مادة معينة. ونحن نرى بأن سياق التصوف عند ابن عربي يتجلى في هذه الناحية الرمزية التي تمثل ضرورة جمالية وطبيعية بحكم الفهم العام السائد في بيئة الثقافة التي تحتكم إلى ظاهر النص، وقد سبق التنبيه إلى أن أهل الظاهر لا يتعاملون إلا بأول معنى يطفوعلى سطح العبارة وهذا في عرف المتصوفة قتل لبقية المعاني التي تشكل بنية العبارة التي لا تنتهي معانيها تبعا لطبيعة المادة التي تشكلت فيها.

لا يتعامل ابن عربي مع الرمز كونه شكلا تعبيريا يأتي تعويضا عن التصريح، ولكن يتعامل معه بحكم الدلالة التي يعنيها، فيربط بيـن الأسباب والنتائج، حيث يقـول: " اعلم أيها الوليّ الحميم أيدك الله بروح القدس وفهمك أن الرموز والألغاز ليست مرادة لأنفسها، وإنما هي مرادة لما رمزت له ولما ألغز فيها، ومواضعها من القرآن آيات الاعتبار كلها، والتنبيه على ذلك قوله تعـالى: (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ) العنكبوت/ 43، فالأمثال ما جاءت مطلوبة لأنفسها، وإنما جاءت ليعلم منها ما ضربت له وما نصبت من أجله."[1] وبالتالي الرمـز وسيلة يبلغ بها صاحبها إلى المراد: " فارتباط الرمز بالألغاز ينقله من مستوى المجاز البسيط إلى مستوى أكثر كثافة من حيث الدلالة."[2] وهذا شرط المراد، أن يرتبط ارتباطا سببيا ومنطقيا بالرمز، لأن نظام العلاقة يجب أن يكون حاضرا بقوة بين الرمز والمراد به. فالدلالة شرط في بنية الرمز وليس الاستعمال بكاف وحده، إذ طبيعة التصوف في ذاته يتطلب وجود عناصر مكوِّنة للتوصيل، اللفظ المستعمل أو نظام العبارة والمعنى المراد، وهنا تكفي فقط الدلالة على أن المنظومة الصوفية وبخاصة عند ابن عربي لا تأخذ النظام الإشاري من حيث هو كذلك، بل من حيث هو احتمال من احتمالات التوصيل والتعبير. فلا وجود للغة منقطعة عن مدلولاتها. فإذا كان أمر المراد حاضرا بقوة في الرمز أوفي اللغز أوفي المثال، وهي كلها مفاهيم قرآنية، فهل هو واحد في فهمه وتلقيه؟ ألا يمكن أن يثير اختلافا في واقع التلقي؟ وهنا تحضر عند ابن عربي فكرة تالية تابعة للرمز كطبيعة متأصلة وهي التأويل.

لا يمكن أن يفترق استعمال الرمز عن المدلول ولا عن فعل التأويل. الحقيقة هي أن التأويل شكل من أشكال الحياة في الرمز وبخاصة عند ابن عربي: " والحقّ أنه لا تكاد تخلو صفحة من مؤلفات ابن عربي من التعرض لآية أو مجموعة من الآيات القرآنية مستشهدا أو مفسرا أو محللا"[3] وليس فهذا وحسب بل إن التأويل له صورة الحضور الدائم سواء مع وجود العبارة أو مع غيابها، وفي حالة الغياب فالوجود بكامله نص بحاجة إلى التأويل. فالفهم عن العالم هو قراءته قراءة رمزية تفكّ لغزه المحير وهذا أمر يؤمن به ابن عربي إيمانا كاملا ويعبر عنه في أكثر من موضع، فمثلا يقول عن العالم والحقيقة التي يستبطنها: " ومن هنا وجد في العالم

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 287/1.

[2] منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص 81.

[3] نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 1998، ص 257.

الأمور المبهمة لأنّه ما من شئ في العالم إلا وأصله من حقيقة إلهية"[1] فهذه قاعدة عامة تمثل سببا من أسباب التأويل، لأن الوقوف مع الحقائق الإلهية ليس من عمل العقل بل هو أمر كشفي. تكبر المسألة لتشمل الوجود بأكمله وليس فقط مجرد النصوص، سواء أكانت قرآنا أم حديثا شريفا أم لغزا أم شعرا، فالوجود باعتبار ابن عربي كتابة تحتاج إلى فك رموزها عن طريق التأويل، وهذه هي النقطة التي تميز قوة ابن عربي كعرفاني تجاوز المعطيات العامة التي حكمت الآخرين وبخاصة علماء الظاهر. فالتأويل مفهوم له علاقة بما هو باطني وهذا أساس أكيد في العرفان الصوفي.

لو بقينا في حدود الكلام والتأويل، أي التأويل الذي يتصل بالكلام من حيث هو تعبير إنساني عن مراد معين، لوجدنا ابن عربي يذهب بعيدا في تحليل هذه الظاهرة. فهو يربط الكلام أوحال التلفظ بالكلام بالخيال، أي تخيل المراد الذي يأخذ شكل الصورة، تكون مبهمة في باطن المتكلم ثم تظهر، ولكن ظهورها فيه ما يقبله الحس وفيه ما يكون كالرؤيا فلا بدّ من فهم المراد بالتأويل، يقول ابن عربي في هذا المقام: " اعلم أن كل متلفظ من الناس بحديث فإنه لا يتلفظ به حتى يتخيله في نفسه ويقيمه صورة يعبر عنها لا بدّ له من ذلك، ولما كان الخيال لا يراد لنفسه وإنما يراد لبروزه إلى الوجود الحسي في عينه أي يظهر حكمه في الحس، فإنّ المتخيل قد يكون مرتبة وقد يكون ما يقبل الصورة الوجودية."[2] وهو يقصد بأنه ليس شرطا في المراد أن يكون بيّنا، فهو متصوَر قبل كل شيء من قبل المتكلم ومن قبل السامع، فابن عربي يضيف شيئا مهما فيما يتعلق بالمتكلم ناقل الخطاب في قوله: " فهو ينقله من خيال إلى خيال، لأن السامع يتخيله على قدر فهمه."[3] فالفهم الذي يسبق التأويل قائم هو أيضا على ما يتجسد كصورة في الخيال لأنه: " الحاكم المطلق في المعلومات."[4] يأتي ابن عربي ضمن تفصيل آخر ليثبت بأن التأويل ليس شرطا فيه أن يكون صحيحا، فهو يرى التأويل مصيبا سواء أصاب المتكلم أم أخطأ، والدليل الذي يقدمه متضمن في قوله: " فما من أمر إلا وهو يقبل التعبير عنه ولا يلزم في ذلك فهم السامع الذي لا يفهم ذلك الاصطلاح ولا تلك العبارة."[5] فالتعبير من الضرورات القصوى التي لا مناص منها، أما الفهم فهو عائد على السامع، وكما ذكر ابن عربي فإن التعبير لا يأخذ صيغة واحدة، فالوجود نفسه تعبير ويحتاج إلى عملية فهم وتأويل.

يخاطب ابن عربي في مسائل التأويل أهل الذوق، أي الذين لهم مشرب من أقوال الصوفية ومواجيدهم. إنه يهتم بالكلام وبالقرآن وبالوجود أيضا، بحكم أنها صيغ خيالية، أي من عمل الخيال، لذلك كان القول الصوفي انعكاسا لما لا ينقال

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 173/3.
[2] المصدر نفسه، 229/6.
[3] المصدر نفسه، 230/6.
[4] نفسه.
[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، 6/ 229.

بعيدا عن حالات السامع وفهمه، وهو يقول في هذا الشأن: " فإن علوم الأذواق والكيفيات وإن قبلت لا تنقال ولكن لمّا كان القول بها والعبارة عنها لإفهام السامع لذلك قالوا ما ينقال ولا يلزم ما لا يفهم السامع المدرك له أن لا يصطلح مع نفسه على لفظ يدل به على ما ذاقه ليكون له ذلك اللفظ منبها ومذكرا له إذا نسي ذلك في وقت آخر، وإن لم يفهم عنه من لا ذوق له فيه، والتأويل عبارة عمّا يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله."[1]

القول الصوفي الذي هو منطوق عبارة ما لا ينقال لا يلزم الفهم، إنما يطرح مسألة تأويله وفق إدراك السامع لمراد المتكلم. فالأمر إذن متروك للخيال الذي هو قسمة مشتركة بين الطرفين لحصول الذوق. وابن عربي يؤكد على مهمة الكشف الصوفي الذي لا يعتد بزمان القول أو الحدث الذي يحيل على مرجع، والسؤال هو كيف يمكن الوصول إلى الحقيقة في غياب المرجع أو الشيء الذي يحيل عليه اللفظ؟ إنه يمثل بين الصحابة مثلا في ظل وجود النبي ﷺ وبين أصحاب الأذواق، وكيف يمكن أن يشكل هذا الفارق مضمون الفهم والتأويل، ويقول في ذلك: " فالصحابة الذين سمعوا شفاها من الرسول ما لا يحتمله التأويل بما هو نصٌّ في الباب لا فرق بينهم وبين أهل الكشف والوجود فهم علماء غير مقلدين ماداموا ذاكرين لدليلهم، فإن غابوا عن الدليل في وقت الإخبار فهم مقلدون مع ارتفاع الوسائط، فاجعل دليلك ربك على الأشياء فلا تغفل عنه، فإنك إذا كنت بهذه المثابة كنت صاحب علم وهو أرفع ما يكون من عند الله ولهذا أمر نبيه ﷺ بالزيادة منه دون غيره من الصفات"[2] فالمكاشف صاحب تأويل غابت عنه الوسائط ولكن الدليل لا زال قائما، وهو أكبر من اللفظ المنطوق، لذلك جعله ابن عربي متمثلا في الإله الذي يدل على الأشياء سواء أكان المكاشف حاضرا في زمان القول المراد تأويله أم كان غائبا.

لمّا نعيد قراءة هذا المنظور من المعاني والأفكار التي ارتبطت بالوجود بشكل عام نزداد يقينا بأن ما يطرحه الشيخ الأكبر ليس متصلا فقط بالقضايا التقليدية التي اهتم بها العلماء من قبلُ، بل صاغ المسألة بطريقة مختلفة تدلّ على فهم وذوق عاليين ناتجين عن علوم المكاشفة التي توحي بالمراد من خلال ارتباط الإنسان بالأدلة الغيبية وإيمانه بما وراء هذا الظاهر الذي هو صورة الباطن بشكل من الأشكال.

إن المنظور الجمالي الذي يقف وراء كل هذه المسائل هو عبارة عن محطات جديدة يرسو عليها الفكر الصوفي بعكس ما جرى في غيره من السياقات الفكرية الأخرى، فهناك إيمان بالباطن الذي يفتح شهية العارف لذوق الأسرار العرفانية مستحضرا الوجودَ كلَّه دفعةً واحدةً ليتنبه إلى الخصائص المختلفة التي تميزه عن غيره.

[1] المصدر نفسه، 229/6-230.

[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 279/3-280.

الكتابة والتجربة

إن ظاهرة الكتابة عند ابن عربي مهمة جدا ولعلها مركزية في نصوصه العرفانية، فهي تعني الممارسة الحرة والفنية والواعية أيضا للغة وللمكتسب اللساني الذي يرتبط به عمقيا: " فالشيخ الأكبر لا يقارب مفاهيمه بناء على النظر الفكري ولا يخضعها للتنظيم المنهجي، الذي قد نصادفه لدى المتكلمين أو الفلاسفة، وإنما يحتكم، في الغالب الأعم، إلى تجربته الروحية، ويترقب كتابته مما يرد عليه من أحواله ومقاماته."[1] وسيخضع تحليلنا لهذه الظاهرة من مواقع مختلفة، منها موقع المفهوم للكتابة في حدّ ذاتها كحدث لساني داخل ثقافة معينة، وكذلك فعل الكتابة الصوفية التي تختلف عمقيا عن غيرها في حقول مختلفة، وأيضا من موقع الكتابة في شكلها الوجودي الصرف والمتعلقة بالمفهوم العام المرتبط بالغيب. هذه مواقع ننظر منها إلى فعل الكتابة كما يناقشه ابن عربي في أكثر من مناسبة. لكن فعل الكتابة في حدّ ذاته له ارتباطاته بأفعال أخرى تحددها اللسانيات الحديثة في شكل نظري بحت، منها الكلام، وهو الحدث الضمني الموجود بالقوة في كل كتابة إنسانية أو وجودية، لكن مقاربة الكلام في ذاته أيضا محفوف بنوع من المخاطر، يتعلق الأمر بمفهوم الكلام الإلهي إذا قيس بالكلام الإنساني أو البشري بصورة أوضح. الكلام له علاقته بالصمت في عرفانية ابن عربي، لأن المسألة معقودة بتجربة أكبر هي تجربة التصوف التي لا تسمح بالتمايز بين سائر المفارقات. سنحاول مناقشة حدث الكتابة أولا في علاقته بالكلام، والكلام في صوره المختلفة والرمزية.

في كتابه **روح القدس**، والذي يعد وثيقة خاصة ملتبسة بحياة الشيخ الشخصية يلفت ابن عربي الانتباه إلى علاقته بالتكلم أو بالكلام، فمن خلال تجربته الصوفية الكبيرة يبدوله الكلام زائدا عن الحاجة، إذ المتصوف في طريق تحقيقه للمعرفة يصفو كلامه وتدق عباراته، وهو يقول في ذلك: " فإني كنت شديد القهر لنفسي في الكلام"[2] وهذا يعني أن التجربة أكبر من أن يستوعبها لسان أو نطق، فهي تتجاوز لحظة الكلام وتستلزم الصمت. الجدل بين الكلام والصمت عند ابن عربي يأخذ بعدا فلسفيا ووجوديا، فهو ينطلق من تجربته التي تظل حية وواعية بذاتها، وتظل أيضا المعين الذي لا ينضب بالنسبة إليه كعارف في طريق المعرفة الإلهية التي لا نطق معها.

إننا من خلال القراءة المتنوعة لبعض المتون الصوفية لابن عربي خاصة، لاحظنا مدى التأثر الشديد بصاحب المواقف والمخاطبات الذي جسد فكرة الصمت في مقابل شهود المعنى الإلهي الذي لا كلام معه. لقد عرف كيف يستفيد ابن عربي من غيره ولو بطريق الرمز والإيماء والإشارة البعيدة. إنه لا يصرّح بذلك ولكن نصه صريح بمظاهر التأثر الشديد. ففي كتابه **مشاهد الأسرار القدسية ومطالع**

---

[1] خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، المغرب، طبعة أولى، 2000، ص 19.

[2] ابن عربي: روح القدس، ص 284.

الأنوار الإلهية* يلمح ابن عربي إلى علاقة الصمت بالكلام في تجربته الصوفية والتي تتضمن بالضرورة تجربة جمالية لا تفارقها لأنها تمثل نسغها ودمها الذي يسري فيها.

تجربة المشاهد تركز على التلميح دون التصريح وعلى الإشارة دون العبارة: " وقال لي: خفيت في البيان، والشعور لأهل الستور"[1] وهذا الستر له سند من حياة اللغة في حدّ ذاتها، ومن النص المركزي الذي هو القرآن الكريم: " ثم قال لي: أنظرني في النظم المحصور، وهو موضع الرمز، ومحل للغز الأشياء. ولو علم أن في شدة الوضوح لغز الأشياء، ورمزها، لسلكوه. أنزلت الآيات النيرات دلائل لمعان لا تفهم أبدا"[2] وهو تعبير دقيق عن معاني قد صاغها النفري بقوة العبارة وجمال البلاغة في المواقف والمخاطبات، مثل قوله: " وأنا من وراء اللسان"[3] فكون المعنى الذي تختزله الرؤية العرفانية خافيا ومستورا وغائبا دلّ على عجز البيان أو اللسان، ثم يصبح الصمت سيد الموقف لمّا تتجلى الحقائق في صورتها القاهرة: " يا عبد من رآني جاز النطق والصمت."[4]

دلّ اشتغال ابن عربي على مضمون الكلام والصمت بفاعلية أكثر إدهاشا للقارئ المعاصر الذي يرى بأن ما تقوله الفلسفة الحديثة قد استبصر به ابن عربي عن طريق الكشف، وهذا ما سميناه بالتعبير عن المطلق الذي تشترك فيه ذوات كثيرة لا تحُدُّها الأمكنة ولا الأزمنة، أو كما قال رودولف أوتو Rudolf Otto عن التصوف من حيث هو مطلق لازمني ولا تاريخ له، إنه واحد في الزمان والمكان.[5]

إن ابن عربي في نص سابق حول الحضور والغياب يوحي بمسألة تجذر الموقف الجمالي المعاصر في الفكر الإنساني الذي يشتغل بدوره على هذه الثنائية الصعبة. نحن سنشتغل على مشهد مهم هو مشهد نور الصمت بطلوع نجم السلب الذي يقول في مقدمته: " أشهدني الحق بمشهد نور الصمت، وطلوع نجم السلب، فأخرسني، فما بقي في الكون موضع إلا ارتقم بكلامي، وما سطر كتاب إلا من مادتي وإلقائي"[6] وهي مقدمة تعبر عن حقيقة الصمت في مقابل الكلام. الصمت الذي يعني التكلم. فنور الصمت يأتي من كون الكلام صفة عارضة: " فالعبد صامت

---

* هو عبارة عن كتاب يسير فيه ابن عربي سيرة عبد الجبار النفري الذي صاغ مواقفه ومخاطباته بطريقة جديدة غير معهودة في المنظومة البلاغية والأدبية السائدة. عبارة عن أقوال حكمية شديدة التركيز وكلها رمز وإشارة إلى معاني باطنية تلخص موقف العارف في قضايا مختلفة. وقد اتخذ لها مظهر المشهد الذي يخاطب البصر ويتصوره الخيال.

[1] ابن عربي: مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، تحقيق، سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 63.

[2] ابن عربي: مشاهد الأسرار القدسية، ص 63.

[3] عبد الجبار النفري: كتاب المواقف، ص 9.

[4] المصدر نفسه، ص 164.

[5] Rudolf Otto : Mystique d'Orient et mystique d'Occident, trad. Jean Gouillard, Petite Bibliothèque Payot /278, Paris 1996, p. 13.

[6] ابن عربي: مشهد الأسرار القدسية، ص 66.

بذاته متكلم بالعرض"[1] الطرح الذي طرحه ابن عربي يتجاوز المعنى التقليدي للصمت، فهو معني بالصورة الرمزية حيث الصمت له حضوره في الوجود. فالذي خلق صفة الكلام هوالله، والمتكلم في الحقيقة هوالله لأنه خالق هذا الكلام، أنطقه الله تعالى فهو متكلم بالعرض، أما في حقيقته فهو صامت. ثم ينسحب مفهوم الصمت جماليا إلى أقاصي أخرى من العرفان الأكبري حيث يتجلى الكلام فقط من حيث كونه مؤثرا وفاعلا، وهو الصادر عن الله الخالق بقدرة **كن**: " وعن الكلام صدرنا وهو قوله: كنْ فكنّا، فالصمت حالة عدمية والكلام حالة وجودية"[2] ومن هذا الباب فقط تبدو صورة الكلام من حيث علاقته بالذات الإلهية مصدر الوجود، وليس المقصود بالكلام بقدر أن المقصود هو النطق بالكلمة، وحاصلها هو عالم الموجودات. ولوعدنا إلى نص المشهد المذكور سابقا لوجدنا أن فكرة الصمت تتجاوز المعطى العام الذي يعرفه الناس لتتلبس بالمعنى الوجودي الخالص الذي يخص الذات الإنسانية وبخاصة العارف: " ثم قال لي: الصمت حقيقتك"[3] وتتجلى هذه الحقيقة في حدث الكلام، وهذا يجعل منطوق النصوص ذات طبيعة جدلية ويدخلنا في عملية تأويل صرفة: " ثم قال لي: على الكلام فطرتك، وهو حقيقة صمتك. فإذا كنت متكلما فأنت صامت."[4]

لو أمكن العودة إلى المصادر الأساسية في الفكر الغربي خاصة نجد صدى كبيرا لمثل هذه المعاني منعكسة في الكتابات الفلسفية ذات الجذور العميقة. بعض الفلاسفة ممن التزموا خط التفكير في الإنسان ومشاغله القصوى، مثل هايدجر، لم يكتفوا فقط بالحديث العام عن القضايا التقليدية التي تحدث عنها الفكر البشري منذ القديم، بل شعروا بالحاجة إلى التعبير عن المشاغل الراهنة والأساسية التي لها علاقة بالشرط الإنساني وبخاصة مسألة اللغة التي قال عنها هايدجر بأنها: " بيت الكائن."[5] إنها مسألة معقدة لأنها تمثل شبكة من العلاقات المتناقضة، ففي اللغة نجد الوجود بأكمله بما في ذلك الوجود الإنساني. ونقصد بالوجود العياني المادي أو المعنوي، فعن طريق اللغة يوجد الإنسان، وهو ما كان يعبر عنه ابن عربي في قضية الكلام والصمت. إننا نحاول مقاربة مسألة الكتابة عن طريق مصادرها الأساسية والتي تتمثل أولا وقبل كل شيء في الكلام، والكلام ليس ظاهرة بسيطة يمكنها أن تحلل بكيفية عادية، بل هو ظاهرة معقدة له صلة بالوجود البشري ككل، والكلام أيضا ليس صفة بشرية بل هو صفة إلهية محضة، وبيان طبيعة صفة الكلام الإلهي معنى يستغرق كتبا في التصوف والفكر والفلسفة إن لم نقل أزمنة وجهودا وأجيالاً. مقاربة الفلسفة انطلاقا من بعض رموزها الكبرى تَعِدُنا بالكثير فيما يتعلق

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 271/3.

[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 536/2.

[3] ابن عربي: مشهد الأسرار القدسية، ص 66.

[4] المصدر نفسه.

[5] Martin Heidegger : Lettre sur l'humanisme, trad. Roger Munier, in Questions III et IV, Tel / Gallimard, Paris 2008, p. 67.

بجماليات اللغة بكل متعلقاتها في باب العرفان الإسلامي. ودراسة ابن عربي لهذا الشأن دراسة تتفرع على أوجه وأبواب وتفاريع مختلفة، فهو لم يناقش هذه المسألة بطريقة كلاسيكية عادية، بل رأى إلى أوجهها الخفية واطلع عليها رمزا وأشار إلى كل ذلك إشارة، وعلى الدارس حينئذ أن يتفطن للعبة الكلمات التي تعيد صياغة الفكر من منظور جديد.

ما هي أطروحة ابن عربي في الكلام والكتابة والصمت؟ كيف تتجلى الجماليات في المسائل التي طرحها داخل منظومة العرفان؟ كيف تشكلت هذه المسائل لتأخذ صفة الجمالية؟ وهل هذه القضايا لها راهنيتها ومستقبلها؟ كيف يمكن الحديث عن أبعاد هذه المسائل على المستوى الروحي والمعرفي؟ هذه جملة من الأسئلة التي ستكون الإجابة عنها مادة هذا الجزء من الفصل الذي يتحدث عن القضايا الجمالية في العرفان الصوفي عند ابن عربي. وقد شكلت الصفحات السابقة رؤية تبسيطية لبعض هذه المسائل التي ستظل حاضرة دائما في صلب النقاشات المعاصرة.

في فلسفة ابن عربي وتصوفه نجد إرهاصاتٍ لمعانيَ تدل دائما على ما هو آتٍ. لا يتحدث ابن عربي عمّا مضى بشكل ميت، بل يستعمل ما هو حيٌّ في اللغة لكي يتجاوز عصره، وهذا يبرر حقا مدى الاهتمام الكبير بعرفانيته على جميع المستويات. في الفتوحات المكية نجده يقول عن الكلام: " فما عندنا في الوجود صامت أصلاً"[1] أي كل شيء يتكلم بالضرورة، وإن لم يقصد الكلام فقد قصد معنى النطق بالدلالة، نطق باللسان أو بغير اللسان. هكذا يتحدث ابن عربي أيضا في كتابه المشاهد: " تكلمت أو صمت فأنت متكلم"[2] أو بتعبير هايدجر الذي يتقارب مع مفهوم ابن عربي: " نحن نتكلم باستمرار حتى لو لم ننطق بكلمة"[3] والدلالة متقاربة إن لم نقل بأنها واحدة، ولكن التعبير عنها مختلف بحسب موقع كل واحد منهما في لغته.

يحاول ابن عربي أن يوحي بدلالة الوجود الذي يتكلم بالضرورة. فالعالم بما فيه من أشياء وموجودات لا ينقطع عن الكلام أبدا، فدلالته مستمرة ما دام موجودا، وهذا حاصل ما يراه العارف في هذا الوجود. فعلى المستوى الجمالي نلاحظ أن ابن عربي يوسع من دائرة المعنى الخاص بالكتابة والكلام والصمت بحكم كونه متضمنا في عملية الكلام والدلالة، ويجعل هذه الدائرة تنداح إلى دوائر أخرى عبر القراءة التي تستمر مع القارئ. ربما يحق لنا أن نسأل كيف يمكن أن يتشكل فعل الكلام في الوجود؟ لا شك أن بداهة الإجابة ستكون متمحورة حول فعل الكتابة التي يقول عنها

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 116/3.

[2] ابن عربي: مشاهد الأسرار القدسية، ص 67.

[3] Martin Heidegger : Acheminement vers la parole, trad. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fedier, tel/ Gallimard, Paris 2006, p. 13.

ابن عربي بشكل أخّاذ ورمزي: " فإن الكتابة أمر وجودي فلا بد أن يكون متناهيا."[1]

المرحلة الجديدة في فعل الكتابة تبدأ من هذا الوجود الذي يتحدث عنه ابن عربي بشكل رمزي. ولكن طبيعة المقاربة لظاهرة الكتابة لا بدّ أن تبدأ من المعنى التقليدي للكتابة، لأن هذا الفعل الرمزي سيتسع ليدل على مفهوم أوسع وهي كتابة الوجود الذي يتصل بعالم الدلالة ذاتها، إذ : " العالم ليس فقط مكانا لأشياء ومواد وأشخاص وأحداث، **ولكنه صور دالة من جهة، ورمزية من جهة أخرى"**[2] وسنحاول أن نحيل على نص في الفتوحات يجمع بين دلالتين مختلفتين للكتابة استرعى انتباه الدارسين، لأنه حمّال أوجه، وفيه يقول ابن عربي: " اعلم أن الكلام على قسمين: كلام في موادّ تسمى حروفاً وهو على قسمين: إما مرقومة أعني الحروف وتسمى كتاباً، أو متلفظاً بها وتسمى قولاً وكلاماً. والنوع الثاني كلام ليس في موادّ، فذاك الكلام الذي لا يكون في مواد يُعلم ولا يقال فيه يفهم فيتعلق به العلم من السامع الذي لا يسمع بآلة بل يسمع بحقٍ مجردٍ عن الآلة، كما إذا كان الكلام في غير مادة فلا يسمع إلا بما يناسبه"[3] فهو ميز على مستوى الكلام بين نوعين، أحدهما متضمن في مادة معلومة، فإذا كان مرقوما فهو الكتابة والرقم هنا هو التسطير التي قال عنه بول ريكور: " هو تعقل مضموني خالص لفعل التكلم"[4] أما إذا كان شفويا فهو قول أو كلام. وأما القسم الثاني فهو الذي يتضمن نوعا من الغموض كما لاحظ أحد الدارسين[5] فقط لأن المسألة لها علاقة بدلالة النوع الثاني من الكلام الذي لا يستحيل إلى مادّة أو شكل أو صورة.

إن عملية الفهم مقترنة بسماعه دون آلة ولا يشترط فيه أن توجد وسيلة إلى ذلك، لأنه في الحقيقة كلام رمزي يتجاوز معطيات الحس الإنساني المرتبط بالوسائل والآلات المؤدية إلى الفهم. وهذا السماع الذي يتجاوز الصورة التقليدية ليس معطى عام بل هو لخصوص العارفين الذين لا يتقيدون بالصورة التي يشتغل بها العوام أو الغير. إن ابن عربي كثيرا ما يشتغل على المعطيات غير المادية لآليات التفكير عند الإنسان أو البشر عموما، لأنه معنيّ بصورة العارف أو الإنسان الكامل الذي اكتملت لديه المعطيات البشرية وغير البشرية للفهم والتلقي عن الإله، وهذا ما قام بشرحه في مقام متجدد لما تحدث عن الخطاب الإلهي مستدلا بقوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَومِن وَرَاء حِجَابٍ أَو يُرْسِلَ رَسُولًا) الشورى/ 51، مفرقا بين مقامات الخطاب التي جعلها في الوحي أومن وراء حجاب أو إرسال الرسل، ومقام من وراء الحجاب يكاد يشتبه بالكلام الذي ليس في مواد،

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 154/6.

[2] منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص 63. والتشديد من عند المؤلف.

[3] ابن عربي: الفتوحات المكية، 37/7.

[4] بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة، سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 58.

[5] منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص 22.

حيث يقول عنه ابن عربي: " وأما قوله تعالى (أَومِن وَرَاء حِجَابٍ) فهو خطاب إلهي يلقيه على السمع لا على القلب فيدركه من ألقي عليه فيفهم منه ما قصد به من أسمعه ذلك وقد يحصل له ذلك في صورة التجلي."[1] والتجلي ليس شرطا فيه أن يكون قوليا، والقول نفسه عند ابن عربي قولان: " قول حال وقول خطاب."[2]

على المستوى الفينومينولوجي، تبدو الكتابة مرتبطة بالوجود المادي والحيز الحسي الذي يتضمنها. إن الكتابة تتناهى لأن الوجود متناهٍ، وهذا يؤكد مدى ما وصل إليه تأمل ابن عربي العرفاني الذي جسد معنى الكتابة في الظاهر الذي تعنيه، وفي المعنى الذي تكشف عنه والأشياء التي تتضمنها. ولوعدنا إلى النص المركزي الذي استحالت فيه الكتابة من رسم مرقوم خطاً إلى وجود عيني، لرأينا بأن المفهوم متفرع عن أصل مؤكد عند الشيخ الأكبر. وإذا كنا نؤكد على ظاهرة الكتابة في صلتها بالحس وسمينا هذا النوع من المقاربة بالفينومينولوجيا نسبة إلى علم الظواهر أو الظاهريات، والتسمية في الحقيقة تدل على معنى واحد، فبعض الدراسات تراهن على فكرة الأنطولوجيا وهي صلة الكتابة بالوجود، أو مقاربة الكتابة كحدث داخل الوجود الإنساني: " والوعي بهذه البذرة الوجودية وبسريانها في المفهوم وفي المفاهيم التي تكوِّن معه سياجا نظريا هو ما يمكِّن من تحقيق قراءة نسقية تراهن على العلاقات في تشابكاتها اللانهائية"[3] والعلاقة هنا هي التفكير في المتعدد من العناصر الذي يحكم فكرة الكتابة نزولا من الكتابة الإلهية إلى الكتابة الإنسانية. إذن سنحاول أن نشخص فكرة الكتابة على المستوى الظاهري لأن نص ابن عربي في هذا الأمر ليس فقط متشابكا بل هو مدعاة للتفكير الجاد والتأويل الحصيف، ومعانيه متعددة لا تنحصر فيما هو محصور في المنظومات المعرفية الأخرى كالنقد الأدبي والفلسفة وعلم الكلام. فهناك استيعاب حقيقي لجميع هذه المعاني والأفكار وإعادة صياغتها في معنى جامع لها. رؤية التشابك هو في الحقيقة استبصار بطبيعة العلاقات التي تحكم العناصر المكونة للفكرة أو للرؤية.

الكتابة هنا عند ابن عربي تخطت عتبة المفاهيم ودخلت أقاصي التجربة الكلية التي اختبرها العارف على المستوى الشخصي. ما عاشه ابن عربي كتب عنه، إنه مرآة تجربته التي قادها بالكشف الإلهي دون الاهتمام بالعقل النظري الذي لا يؤدي إلى شيء، والتجربة الصوفية عموما هي تجربة بريئة خالية من الأفكار المسبقة أو المعرفة النظرية، التجربة الصوفية بتعبير جورج باتاي Georges Bataille : " تولد من الجهل وتظل فيه حتما"[4] وقد أشار ابن عربي نفسه إلى هذا الأمر بصريح

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 58/6، ويضيف قائلا: " وأما علم الترجمة عن الله فذلك لكل من كلمه الله في الإلقاء والوحي فيكون المترجم خلافا لصور الحروف اللفظية أو المرقومة التي يوجدها ويكون روح تلك الصور كلام الله لا غير." 58/6.

[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 59/6.

[3] خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 26.

[4] Georges Bataille : L’expérience intérieure, Tel/ Gallimard, Paris 2006, p. 15.

العبــارة حينما قــال: " ومعرفته الجهل به فإنها حقيقة العبودية"[1] ونحن استدللنا بهذا المعنى لنفيد بأن محصول التجربة ليس الوعي المنطقي للأشياء، لأن ابن عربي يتحدث عن مسائل لا يؤيدها العقل على الإطلاق، بل هي من منبع المخيلة الطليقة التي واتت العارف خلال مكاشفته، وهذا سبيل من سبل المعرفة دللنا عليه في فصل التجربة الصوفية عند ابن عربي.

كيف يتصور ابن عربي الكتابة في شكلها المطلق؟ هل من محددات مفاهيمية ينطلق منها لتصوراته؟ هل كشفه كان مُؤَسسا؟ لعلنا لا نبالغ كثيرا إذا قلنا بأن عرفانية ابن عربي تتناول مسألة الكتابة تناولا شموليا وكليا، وقد ذكرنا بأن من ضرورات المذهب التناول الشمولي للظواهر. ولكن هذه الشمولية لا تلغي التفاصيل التي تملك أهمية خاصة. فالكتابة ليست ظاهرة متعلقة فقط بحدث حضاري وثقافي يقوم به الإنسان خلافا للكائنات الأخرى، وهي ليست تبعا لذلك ميزة فارقة بين الكتاب أنفسهم من حيث الجماليات والتفاصيل الفنية المتعلقة بها، بل هي حدث كلي لا يشمل الإنسان فقط بل جميع الموجودات، والإنسان نفسه هو واحد من متعينات الكتابة كباقي الصور والأشكال والمتعينات في هذا الوجود. من هنا يبدأ التمييز بين أنواع الكتابة. ولندع نص ابن عربي نفسه يشرح هذه التفاصيل المهمة في مسألة الكتابة، وستكون مقاربتنا لها مقاربة نصية وصفية شارحة. قد أحلنا على المعنى الأول للكتابة كما تعرف في السياقات الأخرى، وحتى في السياقات الحديثة واستدللنا ببول ريكورPaul Ricœur حينما يرى إلى الكتابة كحدث يلتزم بخطية معينة وعند ابن عربي يسميه بالتسطير، فالمفهوم الخطي للكتابة وما يتضمنه من مفاهيم إضافية كالتثبيت مثلا هو المفهوم التقليدي الذي يضبطها، لكن في عرفانية ابن عربي تتجاوز الكتابة هذا المفهوم لتشمل الوجود بكامله وهنا يكمن حقا الإطار الجمالي لها. فجماليات الكتابـة ليس فقط كونها متعلقة فقط بالقطاع الفنـي أو الأدبي، بل كونها ذات صلة بالوجود الإنساني بشكل عام.

يمثل الإنسان حدثا كتابيا ضمن وجود أشمل، وهنا ليس الحرف وحده الذي يمثل صورة الكتابة في شكلها الخطي الأفقي، بل الوجود الإنساني ومن ثمّ العالم بكامله الذي يُعَدُّ: " المصحف الكبير الذي تلاه الحق علينا تلاوة حال كما أن القرآن تلاوة قول عندنا، فالعالم حروف مخطوطة مرقومة في رقّ الوجود المنشور، ولا تزال الكتابة فيه دائمة أبدا لا تنتهي."[2] وقد ألمحنا أن الكتابة تنتمي إلى الوجود فهي تنتهي بانتهائه، لكن الكتابة الإلهية في شكلها الرمزي لا تنتهي لأنها دالة على القدرة، وتركيب الصورة هو الذي يعطينا تصورا جماليا عن مفهوم الكتابة في حدّ ذاتها، وهو أن الجامع بين الحدثين هو فعل الخلق والإبداع.

الكتابة حدث إبداعي في المقام الأول، حدث يدل على تناسل الصور والأشكال وتدفقها من يد المبدع، وهذا من فعل الأداة التي يتشكل بها العالم ويقصد بها القلم واليد التي تكتب به. هذه كلها مسائل متعالقة فيما بينها. إن الإنسان في عرفانية ابن

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 167/1.

[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 158/1.

عربي لا يتحدد فقط بمفاهيم خارجة عن ذاته، بل هو نسخة العالم كما يقول[1] ولكنها تأخذ صورة من شكل شبيه أعلى منها: " فكل ما في هذا العالم جزء منه وليس الإنسان بجزء لواحد من العالم، وكان سبب هذا الفصل وإيجاد هذا المنفصل الأول طلب الإنس بالمُشاكِل في الجنس الذي هو النوع الأخص، وليكون في عالم الأجسام بهذا الالتحام الطبيعيّ الإنسانيّ الكامل بالصورة التي أراده الله ما يشبه القلم الأعلى واللوح المحفوظ الذي يعبر عنه بالعقل الأول والنفس الكل، وإذا قلت القلم الأعلى فتفطن للإشارة التي تتضمن الكاتب وقصد الكتابة فيقوم معك قول الشارع: إن الله خلق آدم على صورته، ثم عبارة الشارع في الكتاب العزيز في إيجاد الأشياء عن كن."[2] ومقتضى النص من باب تأويله وفهمه هو أن حدث الكتابة ليس من متعلقات الإنسان، فليس الإنسان وحده الكاتب ولكن الله بمعنى مّا هو كاتب أيضا ولكن حروفه هي التعينات للصور والأشكال والإنسان تعين منها، والإنسان كان من الفعل **كن** الذي دل على فعل الإيجاد والتكوين.

إنّ الوجود الإنساني هو كتاب الله تعالى وقد استدل ابن عربي بالحديث الذي جاء فيه أن الله خلق آدم على صورته. إن هذه الدلالة لم تكن لتوجد على مسرح الكتابة لولا ارتباط النص عند ابن عربي بالتأويل، فضلا عن التمسك بمبدأ الكشف الباطني الذي يعطي هذه المعاني التي لا يراها غير المكاشف بالحقائق في عالم الغيب. هذه أسرار إلهية لا يمكن أن تكون في متناول الناس جميعا، أسرار يراها العارف بعين باطنة. إن ابن عربي لم ير الأشياء في حالة من التمزق والانتشار، بل رآها في حالة من الوحدة الجامعة، وهذا ملمح من ملامح المذهب الذي سطّره الشيخ الأكبر في فلسفته الباطنية والعرفانية.

يعطي ابن عربي دلالة مهمة للقلم واللوح، فكلاهما أمران متلازمان من حيث الوجود ومن حيث العلاقة، فلا يمكن أن نفصل أحدهما عن الآخر، يقول عنهما الشيخ الأكبر: " القلم واللوح أوّل عالم التدوين والتسطير وحقيقتهما ساريتان في جميع الموجودات علوا وسفلا ومعنى وحسّا، وبهما حفظ الله العلم على العالم، ولهذا ورد في الخبر عنه ﷺ " قيدوا العلم بالكتابة " ومن هنا كتب الله التوراة بيده، ومن هذه الحضرة اتخذ رسول الله ﷺ وجميع الرسل عليهم السلام كتاب الوحي وقال: (كِرَامًا كَاتِبِينَ 11 يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ) الانفطار/11-12، وقال: (مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا) الكهف/49 والكتب الضم، ومنه سميت الكتيبة كتيبة لانضمام الأجناد بعضهم إلى بعض، وبانضمام الزوجين وقع النكاح في المعاني والأجسام فظهرت النتائج في الأعيان."[3] فدلالة الكتابة على المستوى الرمزي هو الحفظ من خلال التدوين والتسطير، ولكن ما هي طبيعة التدوين عند القلم الأعلى واللوح المحفوظ؟

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 210/1.
[2] المصدر نفسه.
[3] ابن عربي: الفتوحات المكية، 328/5-329.

تكمن الإجابة في نص ابن عربي من خلال قراءة تأويلية تكشف عن مضامينه، إنه يقول بأن لحظة الكتابة تشبه لحظة أخرى موجودة في الطبيعة وسماها بالنكاح المعنوي بين الأجسام وكان الحاصل هو ظهور النتائج في الأعيان. وكذلك فعل الكتابة بالقلم. وهناك المعنى المهم والأساسي لفعل الكتابة وهو الضم أو ما يمكن تسميته بنظام العلاقة، فبانضمام الزوجين وهو هنا دال على اختلاف العناصر نشأ المعنى المراد سواء من النكاح وسماه المعنوي أومن نظام العلاقة بين البنيات فينشأ منطوق الكتابة، جملة كانت أو نصا أو خطابا.

لقد دلّ النص على أنّ الموجودات متعلقها القلم واللوح، وهما يظلان دائما رمزان عند ابن عربي للإيجاد والخلق، فالمعنى المتصل بهما دئما له علاقة مباشرة بالوجود، فمن باب الاستحالة أن لا يكون هناك كون دون وسائل توجده، فالوجود الذي نحياه هو من باب حضور الوسائل المأمورة بالإيجاد. وفعل الأمر دلّ على التلقي الإلهي بشكل مباشر، فحقيقة الكتابة سارية في كل الصور والأشكال، وهذا ما نصّ عليه ابن عربي سابقا، وما دامت الكتابة حقيقة سارية فوجودها عند الإنسان صورة من صور الكتابة الكبرى والتي نستطيع أن نسميها الكتابة الإلهية في صحيفة الكون.

يتضمن ديوان ابن عربي الكبير أيضا بعض التفاصيل المتعلقة بالقلم و الكتابة، و قد عبّر عنها شعرا في هذه الأبيات[1]:

إذا جاء بالإجمال نون فإنــه	يفصلـه العــلام بالقلم الأعلى
فيلقيه في اللوح الحفيظ مفصلا	حـروفا و أشكالا و آياتــه تتلى
و مـا فصل الإجمال منه بعلمه	و مـا كان إلا كاتبا حيـن ما يتلى
عليه الـذي ألقاه فيـه مسطـر	لتبلى به أكوانـــه و هو لا يبلى
هو العقل حقا حين يعقل ذاتـه	لـه الكشف والتحقيق بالمشهد الأجلى

كيف يتلقى القلم الأمر الإلهي؟ إن هذه الفكرة أو هذا المعنى المتوتر سيفتح أفقا في معنى الكتابة في حدّ ذاتها. فعلى المستوى الجمالي فقد وسّع ابن عربي فكرة الكتابة من كونها حدثا يختص بالإنسان إلى حدث أو فعل يختص بالألوهية والجامع بينهما هو الإيجاد أو الخلق.

سنبحث عن الصورة الرمزية التي عبّر بها ابن عربي عن هذا المعنى الإضافي في فعل الكتابة. الصورة موجودة في الفتوحات المكية، المجلد السادس في باب معرفة منزل مفاتيح خزائن الجود ضمن نص طويل يقول فيه: " وأوّل متعلِم قبِلَ العلم بالتعلم لا بالذات العقل الأول، فعقل عن الله ما علمه وأمره أن يكتب ما علِمه في اللوح المحفوظ الذي خلقه منه فسمّاه قلما، فمن علمه الذي علمه أن قال له أدبا مع المعلم ما أكتب هل ما علمتني أو ما تمليه عليّ؟ فهذا من أدب المتعلم إذا قال له المعلم قولا مجملا يطلب التفصيل فقال له: اكتب ما كان وما قد علمته وما يكون

---

[1] ابن عربي: ديوان ابن عربي، شرح، نواف الجراح، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص 367- 368.

مما أمليه عليك وهو علمي في خلقي إلى يوم القيامة لا غير، فكتب ما في علمه مما كان، فكتب العماء الذي كان فيه الحق قبل أن يخلق خلقه وما يحوي عليه ذلك العماء من الحقائق، وكتب وجود الأرواح المهيمة وما هيمهم وأحوالهم وما هم عليه وذلك كله ليعلمه، وكتب تأثير أسمائه فيهم، وكتب نفسه ووجوده وصورة وجوده وما يحوي عليه من العلوم، وكتب اللوح. فلما فرغ من هذا كله أملى عليه الحق ما يكون منه إلى يوم القيامة لأن دخول ما لا يتناهى في الوجود محال فلا يكتب فإن الكتابة أمر وجودي فلا بدّ أن يكون متناهيا فأملى عليه الحق تعالى وكتب القلم منكوس الرأس أدبا مع المعلم لأن الإملاء لا تعلق للبصر به بل متعلق البصر الشيء الذي يكتب فيه، والسمع من القلم هو المتعلق بما يمليه الحق عليه، وحقيقة السمع أن لا يتقيد المسموع بجهة معينة بخلاف البصر الحسي فإنه يتقيد إما بجهة خاصة معينة وإما بالجهات كلها، والسمع ليس كذلك فإن متعلقه الكلام، فإن كان المتكلم ذا جهة فذلك راجع إليه، وإن كان لا في جهة ولا ذا جهة فذلك راجع إليه لا للسامع، فالسمع أدل في التنزيه من البصر، وأخرج عن التقييد وأوسع وأوضح في الإطلاق."[1]

في النص طبقات من المعنى تكشف عنها القراءة الأولى، والقراءة الثانية ستكشف حتما عن طبقات أخرى أكثر خفاء. ومنطوق النص في الظاهر هو أنّ الكتابة تحصرها الجهة، فهي مقيدة غير مطلقة وهذه حقيقة القلم. القلم مخلوق للكتابة وحس الكتابة البصر والبصر محصور في الجهة التي يكتب فيها " بل متعلق البصر الشيء الذي يكتب فيه " هكذا يتحدث ابن عربي عن صفة ما هو مكتوب. المجال البصري هو مجال الكتابة على كل حال، ولكن مجال السمع وإن كان للقلم فهو استكتاب أو كتابة لإملاء سابق، لا يتقيد بالجهة أو الجهات على اختلافها. السمع هنا له القدرة على عدم التحدد أكثر من البصر. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فمجال الكتابة ما ينحصر في الوجود، أي ما سمعه القلم من الكلام الإلهي، من بدء الخلق إلى يوم القيامة، وكل هذا الزمن فإنه في الحقيقة محصور، وما هو محصور يتقيد في صفحة الكتابة. فضلا عن أن الاسم يقوم هو بدوره بعملية التثبيت والتقييد، لأن متعلقه بالأشياء " وكتب تأثير أسمائه فيهم " ويقصد في الموجودات التي أمر بكتابتها. لا نكتب دون اسم حامل. والبصر وإن تقيد فلا بدّ أن يتقيد بصورة أو بشكل، والشيء الذي لا شكل له أي لا اسم له فهو خارج عن أصل الكتابة كما قررها ابن عربي. تأتي الصورة التي عبّر بها ابن عربي عن صفة القلم حينما قال عنه " منكوس الرأس "، وهي صورة رمزية معبرة عن المجال البصري الذي يحدّ المكتوب، حتى وإن كان هذا المكتوب مقيدا بما هو مسموع، إلاّ أنه يظل مبصرا في المجال الذي يدون فيه ما يُملى عليه. منكوس الرأس تشرح حقا معنى التنزيه والاطلاق والوضوح والوسع الذي أُعطي للسمع. سيبقى لنا مجال لكي نتحدث عن فضاء الكتابة كما طرحته بعض الجماليات المعاصرة وبخاصة في مجال التصوير، سنلمح إلى هذه المسألة لنتحدث عنها بالتفصيل في مبحث الصورة والوجود.

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 154/6.

لقد تحدثنا عن ابن عربي على أساس أنه يكتب للمستقبل وليس متعلقا بالماضي. لا شيء يستهويه في التقاليد الكتابية السابقة. إنه يكتب وفق الخبرة أوالتجربة الصوفية التي يحصل على ثمراتها من خلال الكشف الذي رأينا صورة عنه في فصل سابق. إن ما يدعو إليه ابن عربي أو يعبر عنه ليس عن نظر، بل عن رؤية وبصيرة، فهو محكوم بمجال شعوري معين يستلهم منه معانيه وكأنه خُلق لكي يعبر عن الذين سيأتون من بعده. هذا ما وجدناه في الصور والأشكال التي يعبر عنها في فصل الكتابة.

لقد مضى الحديث عن الفرق بين البصر والسمع في الكتابة، وعن الكتابة من حيث هي معنى يرتبط بالوجود الكلّي الذي يعيشه الإنسان. بقي أن نفهم ما الوجه الذي يؤسس فعل الكتابة عند ابن عربي؟ ما المؤديات الجمالية في موضوع الكتابة؟ لا شك أن مضمون الأسئلة ليس المقصود منه فقط البحث عن الكيفيات التي عبّر بها عن معانيه، حيث لا تهمنا هنا في هذا المقام طريقته في التعبير، بل كيف فكر في هذا المعنى؟ ما محصول جهده بل كشفه العرفاني؟ هذا المقصود حين الإجابة عن السؤال. وليس الجدوى من البحث في الإجابة، بل السؤال الذي يتخلق من خلال النصوص التي نبحث فيها، لأن لحظة السؤال هي لحظة القراءة التي انتهت إلى الحيرة كما يعبر الصوفية في هذا المقام.

لا يزال البحث في الكتابة موصولا بالبحث عن تفاصيل أخرى تمّس الجانب الباطني فيها، وهو جانب يخص حياة ابن عربي وأمنياته ككاتب جامع للتفاصيل، حيث يقول في صورة الجريح الذي يأمل ما لا يستطيع: " فلو أعطانا الله الكتابة الألهية أبرزنا جميع ما يحويه هذا الكتاب على الاستيفاء في ورقة صغيرة واحدة كما خرج رسول الله ﷺ بكتابين في يده بالكتاب الإلهي الذي ليس لمخلوق فيه تعمُّل، وأخبر أن في الكتاب الذي في يمينه أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من أول خلقهم إلى يوم القيامة، والكتاب الآخر مثله في أسماء أهل الشقاء، ولو كان ذلك بالكتاب المعهود ما وسع ورقه المدينة، فمثل ذلك لو وقع لنا أظهرناه في اللحظة، وقد رأينا تلك الكتابة وهي كالجنة في عرض الحائط والنار وكصورة السماء في المرآة"[1] والمسألة تشبه أحواض الزهور اليابانية التي تحدث عنها الشاعر الفرنسي بول كلوديل Paul Claudel قياسا على مجموعة من الأبيات في صفحة تتضمنها وقال عنها بأنها احتوت على مشهد طبيعي كامل في منمنمة.[2] ألمحنا إلى مثل هذه التقاطعات لنبين مدى راهنية ابن عربي في ميزان النقد المعاصر وصراع الفلسفات الجمالية فيما بينها.

إن المعنى على مستوى المنظور والتحيز والتقييد هو من شأن الكتابة الحقيقية، لكن الكتابة الإلهية تتجاوز القدرة البشرية مهما أوتيت من قوة. الكتابة الإلهية لا تنحصر في حيز، ولو كانت لما كان ذلك دليلا على القدرة أصلاً. إن مثل هذا الطموح الذي يرغب فيه ابن عربي كعارف ليس غريبا عن طبيعته التي تود

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 222/3-223.

[2] Paul Claudel : Réflexions sur la poésie, Gallimard, Paris 1963, p. 119.

الوصول إلى لحظة المطلق. فمعنى الكتابة الذي يراود الشيخ الأكبر ليس هو التعبير فقط بل كفاية الحيز البصري للكلام. إن ما تنطق عنه الرغبة الدفينة هو شيء يشبه ما تحاوله الفلسفات الجمالية المعاصرة في إيمانها في الأشكال التي لا شكل لها، في الصمت خلال الكلام كما عنـد هايدجر وموريس بلانشو. هذه كلها فلسفات حاولت مقاربة هذا الطموح الأكبري فعبرت عنه بصور رمزية مختلفة.

لقد عبر الناقد موريس بلانشو عن معنى الكتاب الآتي الذي اشتغل فيه عن غياب الأدب وأعاد صياغة سؤال الكتابة من منظور الغياب لا الحضور، وكانت فكرته تدور حول تحويل الكتابة إلى صيغة سؤال تعني الكاتب في حدّ ذاته: " كل كاتب يجعل من الكتابة قضيته"[1] وهذا ما جعل بعض الدارسين لابن عربي يرى إلى إمكانية الحوار بين الشيخ الأكبر وبين بعض الدراسات المعاصرة أملا في: " تحيين تصورات ابن عربي وإدماجها في التأمل الجديد، انطلاقا من إعادة بناء هذه التصورات ووصلها بالزمن الثقافي الجديد."[2] ورأى بأن الإشكالية التي تبني هذه التصورات تتمثل في الذات الكاتبة.[3]

لا زلنا نأمل في دراسة المزيد من التفاصيل التي تتعلق بالكتابة وتجربة التصوف عند الشيخ الأكبر، وهي تفاصيل ستعرف منعطفا جديدا في رمزية الكتابة وعلاقتها بالحياة والوجود معا. ويمكننا أن نلخص الباقي في معنيين مهمين وهما: المحو والإثبات، والمعنى الثاني يتمحور حول دلالة الكتابة.

أما فيما يتعلق بالمحو والإثبات فقد كان موقف ابن عربي جماليا عرفانيا لا يخرج عنهما أبدا. ومسألة الكتابة ربما هي من المسائل الأكثر صعوبة في جمالياته إذا لم نستثن في ذلك الخيال، لارتباطها بالوجود، فكما ذكرنا فالكتابة ليست مفهوما تقليديا يدل على حاجة الكاتب إلى التعبير، بل هي فلسفة خاصة لها جمالياتها التي تجعلها منفردة في سياق عرفانية ابن عربي. فكما أن النص هو ناتج عن كتابة القلم فكذلك الوجود ناتج عمّا سطره القلم الأعلى في اللوح المحفوظ، ولكن هل ما سطّره قابل للمحوكما يحدث عند الكاتب؟ هل كتابة المحو تشكل إطارا جماليا كما درسها الغرب من وجهة نظر ميتافيزيقية؟

تتلخص فكرة المحو في موضوع الكتابة في التفرقة الواضحة بين الكتابة الإنسانية والكتابة الإلهية، بين القلم الأعلى والأقلام الأخرى، بين تسطير وتسطير. إن مفهوم الكتابة حتى في الخطاب النقدي المعاصر مسؤولة عن فعل التثبيت سواء

---

[1] Maurice Blanchot : Le livre à venir, Folio /Essais, Gallimard, Paris 1995, p. 281.

[2] خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 103.

[3] يجد الباحث تقاطعات بين ابن عربي وموريس بلانشو فيما يتعلق بالذات الكاتبة من منظور فلسفي وجمالي. الذات التي تغيب، والتي تسمع الصوت المطلق كما ألمحنا سابقا. ينظر ص 106 وما بعدها من المرجع نفسه.

للنـــص أو للحديث أو للخطاب بشكل عام[1] هي: " لا تضيف شيئا على ظاهرة الكلام سوى التثبيت"[2] فما المعنى الذي تأخذه كلمة تثبيت؟

إن كلمة تثبيت في سياق عرفانية ابن عربي وضمن حديثه عن الكتابة الإلهية التي هي كتابة الوجود، تعني النقش على اللوح المحفوظ ما كان وما سيكون إلـى يوم القيامة: " وكتابته نقش ولهذا تثبت فلا تقبل المحو"[3] هذه الكتابة هي صيغة لعلم القلم الذي هوعلم الإجمال والتفصيل: " والتفصيل يظهر بالتسطير وهو عين ذواته"[4] إذن فالتثبيت لا يخرج عن معنيين مهمين هما النقش والتسطير، الأولى تدل على تثبيت ما يجب تثبيته لحفظه والثانية تعني كيفية التثبيت. ونلاحظ بأنها نفس المعاني التي تنطبق على الكتابة البشرية سوى في تفصيل دقيق ومهم يكاد يكون مركزيا في المفهوم العام للكتابة في أفقها الجمالي، وهذا الفرق يقول عنه ابن عربي: " فلو كانت كتابته مثل الكتابة بالمداد قبلت المحو كما يقبله لوح المحو في عالم الكون بالقلم المختص به الذي هو بين أصبعي الرحمن"[5] فالوسائل البشرية منتهية وزائلة ولا يمكن التأكد من ثباتها، فهي متحولة غير مستقرة. وأما كون كتابة المحو تكتب بالمداد فلدلالة عدم ثبات المداد على اللوح، فتسطيره غير نقشه، هذا من جهة ومن جهة ثانية، يرى ابن عربي أن المحو مرتبط بحالات التردد الإنسانية، وهو أنْ لا ثبات فيما يتعلق بالطبيعة الإنسانية الحقيقة، ولكن هناك طبيعة خاصة بالقلم الأعلى كما سماه ابن عربي وطبيعة أخرى بسائر الأقلام، وقد شرح ذلك بقوله: " فإنّ الذي كتبه القلم الأعلى لا يتبدّل، وسُمّي اللوح بالمحفوظ من المحو فلا يُمحى ما كُتب فيه، وهذه الأقلام تكتب في ألواح المحو والتثبيت وهو قوله تعالى: (يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ) الرعد/39، ومن هذه الألواح تتنزل الشرائع والصحف والكتب على الرسل صلوات الله عليهم وسلامه، ولهذا يدخل في الشرائع النسخ."[6]

كيف استطاع ابن عربي أن يعطيَ شرحا للمحو والإثبات؟ ليس شرحا فحسب بل فهما وتأويلا؟ لكي نتتبع التفسير الذي أعطاه من خلال ما كتب بخاصة في الفتوحات المكية، نجد المعنى الغيبي دائما مستترا وراء ذلك، وهذا المعنى الغيبي لا يلغي المعاني الوجودية الأخرى، ومن بين هذه المعاني الغيبية فضلا عن معنى المداد الذي رأيناه سابقا هناك معنى الثابت والمتحول في هذا العالم، وهو معنى دقيق جدا من المعاني الغيبية التي حاول ابن عربي أن يربط بينها وبين فعل الكتابة، ونـراه يقول فـي ذلك: " وذلك أن القلم الكاتب في لوح المحو يكتب أمراً مّا وهو زمان الخاطر الذي يخطر للعبد فيه فعل ذلك الأمر ثم تمحى تلك الكتابة يمحوها الله

---

[1] بول ريكور: ما هوالنص، ترجمة، عبد الله عازار، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، العدد 12، خريف 1990، ص 66.

[2] بول ريكور: ما هوالنص، ص 66.

[3] ابن عربي: الفتوحات المكية، 425/3.

[4] المصدر نفسه.

[5] نفسه.

[6] ابن عربي: الفتوحات المكية، 89/5.

فيزول ذلك الخاطر من ذلك الشخص لأنه ما ثم رقيقة من هذا اللوح تمتد إلى نفس هذا الشخص في عالم الغيب، فإن الرقائق إلى النفوس من هذه الألواح تحدث بحدوث الكتابة وتنقطع بمحوها، فإذا أبصر القلم موضعها من اللوح ممحواً كتب غيرها مما يتعلق بذلك الأمر مــن الفعل أو الترك"[1].

إنّ القارئ المتمعن للنص يجد بأن فعل الكتابة على اللوح داخل ثنائية المحو والإثبات فعل جمالي في المقام الأول لأنه يعبر عن مقصود الكتاب عمّا يكتبون، وليس هناك من كاتب يعاني فعلا تجربة الكتابة إلا وهو يؤمن إيمانا حقيقيا بأنّ ما يكتبه هو عين المحو، وقد قال النفري في إحدى مخاطباته: " يا عبدُ قل لقلبك امْحُ أثر الأسماء فيك باسمي تثبت حكومته ويفنى معناه به"[2] والتعبير عن المحو هو تعبير عن التجدد والاستمرار، وكلما كانت الكتابة تتجه إلى الإيمان بالفعل ونقيضه كانت أقدر على الاستمرار. ليس هناك من معنى الثبات الذي يقتل فعل الإبداع عند الإنسان، وقد أضاف النفري معنى جديدا في مواقفه: " إن كتبت لغيري محوتك من كتابي وإن عبّرت بغير عبارتي أخرجتك من خطابي."[3]

كيف يمكن إحالة هذه المسائل الذهنية أو الغيبية على مسائل علم الجمال الحديث أو المعاصر؟ هل من ترابطات تجمع بين الفضائين: فضاء العرفان وفضاء علم الجمال في هذا المجال؟ نحن نظن بأنّ هناك أكثر من ترابط في الحقيقة، لأن الجماليات المعاصرة تشتغل على ما هو غيبي في الحياة الإنسانية والفنية عموما أكثر من اشتغالها بما هو مادّي ملموس. إن علم الجمال يتعامل أكثر مع المجرد، ويحاول أن يتجاوز الطرح التقليدي الذي يختزل كثيرا من المسائل في تصورات قديمة وبالية. صار التجديد ضرورة قصوى لإيجاد التوازن الحقيقي بين تطور الفكر وتطور الحياة أيضا. فابن عربي لا يطرح المسائل بصورة تقليدية ويستعيد في البلاغات القديمة ويركن إلى الماضي الأدبي والفني للثقافة العربية، بل هو مزيج من ثقافات متداخلة ومتناقضة ومختلفة فيما بينها، وقد قام المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس بدراسة المصادر في كتابه حول ابن عربي وقد خلص إلى نوع من التكوين العجيب الذي شكل ذهنية هذا العرفاني الكبير وقد قال: " إن الإسلام – وروحانياته – قد نشأ في وسط جغرافي – بلاد العرب، سوريا، مصر، فارس – كان في الوقت نفسه قلب الحضارة القديمة، وميدانا لتعايش الأفكار الدينية والفلسفية تباينا"[4] وخلُص فيما بعد إلى ربط هذه الأفكار فيما بينها من خلال الدراسة المقارنة حتى يصل إلى محاولة دراسة محي الدين بن عربي دراسة تليق بفلسفته وقد قال فيه: " وإن شخصية ابن عربي الفكرية والصوفية القوية لتسود كل التاريخ الحديث للروحانيات الإسلامية."[5]

---

[1] المصدر نفسه، 90/5.

[2] النفري: كتاب المواقف، ص 195.

[3] النفري: كتاب المواقف، ص 136.

[4] أسين بلاثيوس: ابن عربي، حياته ومذهبه، ص 108.

[5] المرجع نفسه، ص 109.

نحن استدللنا بهذه الفكرة لتقوية اليقين بأن المعنى الجمالي عند ابن عربي مُرّكَبٌ من معاني قديمة تمتد في الزمان والمكان، وتستحيل إلى معاني متجددة تنفد في ثقافات مختلفة عبر قراءتها وتأويلها. فأمر الكتابة من حيث هي فكرة جمالية يتخطى السياج المعرفي لها ويصل إلى غاية رمزيتها، وهذا هو الطرح الجمالي الذي يتفق والطرح الفلسفي، وقد وضّحه ابن عربي في سياق مختلف تماما دون أن يسمي كما فعل فلاسفة الجمال عبر العصور. ولمّا تستمر فاعلية الأفكار عبر الزمان نرى تأثير ذلك في النقاد الذين سعوا إلى نوع من الموسوعية دون ارتباط قسري بنشاط معين دون غيره. إذا ركزنا فعلا على الإنتاج الجمالي الذي صدر عن ابن عربي كصوفي وعرفاني له قدره ومنزلته، نرى بأنه إنتاج لم يستوعب فقط ما له علاقة بالمجال الديني بل استطاع أن يستوعب المجال الكوني، وهذا ما سمح بوجود قدر كبير من هامش التأويل والقراءة الحرة في نصوص ابن عربي، ويؤكد لنا من خلال طرحنا المتواضع أن هذه النصوص ليست ذات وجهة دينية صرفة بل ذات وجهة ميتافيزيقية.

يصبح موضوع الكتابة موضوعا جماليا لمّا يكون ذا علاقة بالوجود بشكل عام، بما في ذلك الوجود الإنساني، ويدخل في حلقة رمزية تجعله موضوعا لا يقتصر على فعل فيزيائي هو التسطير أو التدوين أو التثبيت كما تقرره طبيعة الأشياء، إنه يتعداه إلى فعل رمزي كما سميناه يحتاج إلى قراءة وتأويل وفهم. إن معظم النصوص الواردة في الكتابة نجدها حقائق تسري في كيانات أخرى مختلفة كما يقول ابن عربي نفسه، ولو جاز لنا أن نستعير من ابن عربي بعض مصطلحاته وبخاصة مصطلح السريان لوجدناه صالحا للتعبير عن مقتضى ما نحن بصدده، أو كما قال ابن عربي في نصٍ سَبَقَ الاستدلال به: " القلم واللوح أول عالم التدوين والتسطير وحقيقتهما ساريتان في جميع الموجودات علواً وسفلاً ومعنى وحساً"[1] ففعل الكتابة ليس مقتصرا علـى سببين أو وسيلتين هما القلم واللوح بل تشمل جميع الموجودات في العالمين العلوي والسفلي. وقد قال ابن عربي بحق: " فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفد، فإنها عن " كن " وكن كلمة الله."[2] وهنا يمكن أن نتحدث عن المعنى الثاني وهوحول الدلالة التي يتيحها فعل الكتابة.

إن معنى الدلالة قائم أساسا على ما تشكله الكتابة من أهمية عملية في الحياة الصوفية أو العرفانية. وأيضا ما تعنيه في مضمونها العام وما يمكنها أن تدلّ عليه في بُعدِها الخاص. وما دمنا قد انطلقنا من مقدمات معينة في تحديد مفهوم الكتابة بحكم أنها نتاج كلام، فلا بدّ من معرفة دلالة الكلام، لأن المقصودَ من المفهومين واحدٌ، فضلا عن كون الكتابة تمثل الصورة الثانية للكلام من حيث هو نتاج تعبير إنساني عن مقاصد وأغراض مختلفة. تكمن الدلالة في الوجود ذاته للكلام أو للكتابة، وقد عبّر عنها ابن عربي بلفظ المعنى أو الحقيقة، حيث لا نجد الكلام أو الكتابة منفصلين عن المعنى، وقال في ذلك ذاكرا العلوم التي تنطوي تحت منزل وزراء

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 328/5.
[2] ابن عربي: فصوص الحكم، الجزء الأول، ص 142.

المهدي من الباب السادس والستين وثلاثمائة: " وفيه علمُ المعنى الذي جعل الكتابة كلاما وحقيقةُ الكلامِ معلومةٌ عند العقلاء"[1].

إنّ عدم الفصل بين الكلام والكتابة أو البحث عن الفواصل الدقيقة التي تفصل بينهما هو من لوازم البحث الجمالي في التصوف، فالكلام في حقيقته هو الذي يتحول بفعل التثبيت إلى كتابة، ولكنّا نجده هنا حاصل الكتابة، وتفسير ابن عربي يوحي بنوع مخصوص من المعنى الإلهي الذي وجد صورته في الكتابة الأزلية أي في اللوح المحفوظ ليتكلم بها العارف من خزانة الجود الإلهي، وهنا الموقف له علاقة بما يعطيه الكشف الصوفي للعارف الواصل الذي يطلع على مخزون الغيب مكتوبا ومنقوشا على اللوح ثم يصيب به ذويه من خلال كلامه. صار التحول من شأن أعلى إلى شأن أسفل، وصار للكلام هذه الحظوة والمنزلة على الكتابة، ولكنّ الضابط هو المعنى الجامع الذي يجعل الكتابة تتنزل بفعل الكشف إلى الكلام.

تأتي دلالة الكلام أو الكتابة في حديث ابن عربي ولغته من خلال بحثه في نعوت القرآن الكريم، ودائما في الفتوحات المكية، من الباب الخامس والعشرين وثلاثمائة في معرفة منزل القرآن من الحضرة المحمدية، وفيه يحاول التفرقة بين الكلام والكتابة كوصفين متصلين بالقرآن الكريم، وهي تفرقة العارف الحريص على الدلالة العامة سواء تعلق الأمر بالقرآن في حالة كونه كلاما أوفي حالة كونه كتابة، ولا بأس أن نستدل بنصه وهو طويل في لفظه حيث يقول: " فإذا تحققت ما قرّرناه تبينت أن كلام الله هو هذا المتلو المسموع المُتلَفّظ به المسمى قرآناً وتوراة و زبوراً وإنجيلاً، فحروفه تعين مراتب كلمه من حيث مفرداتها، ثم للكلمة من حيث جمعيتها معنى ليس لآحاد حروف الكلمة، فللكلمة أثر في نفس السامع، لهذا سميت في اللسان العربي مشتقة من الكلِم وهو الجرح وهو أثر في جسم المكلوم، كذلك للكلمة أثر في نفس السامع أعطاه ذلك الأثر استعداد السمع لقبول الكلام بوساطة الفهم لا بدّ من ذلك، فإذا انتظمت كلمتان فصاعداً سمي المجموع آية أي علامة على أمر لم يعط ذلك الأمر كل كلمة على انفرادها مثل الحروف مع الكلمة، إذْ قد تقرّر أنّ للمجموع حكماً لا يكون لمفردات ذلك المجموع، فإذا انتظمت الآيات بالغاً ما أراد المتكلم أن يبلغ بها سمي المجموع سورة معناها منزلة ظهرت عن مجموع هذه الآيات لم تكن الآيات تعطي تلك المنزلة على انفراد كل آية منها، وليس القرآن سوى ما ذكرناه من سور وآيات وكلمات وحروف، فهذا قد أعطيتك أمراً كلياً في القرآن والمنازل تختلف فتختلف الآيات فتختلف الكلمات فيختلف نظم الحروف، والقرآن كبير كثير لو ذهبنا نبين على التفصيل ما أومأنا إليه لم يف العمر به، فوكلناك إلى نفسك لاستخراج ما فيه من الكنوز، وهذا إذا جعلناه **كلاماً**، فإن أنزلناه **كتاباً** فهو نظم حروف رقمية لانتظام كلمات لانتظام آيات لانتظام سور كل ذلك عن يمين كاتبة كما كان القول عن نَفَسٍ رحماني فصار الأمر على مقدار واحد وإن اختلفت الأحوال، لأن حال التلفظ ليس حال الكتابة، وصفة اليد ليست صفة النَفَس، فكونه كتاباً كصورة الظاهر والشهادة، كونه كلاماً كصورة الباطن والغيب، فأنت بين

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 66/6.

كثيف ولطيف، والحروف على كلّ وجهٍ كثيف بالنسبة إلى ما يحمله من الدلالة على المعنى الموضوع له، والمعنى قد يكون لطيفاً وقد يكون كثيفاً، لكن الدلالة لطيفة على كل وجه وهي التي يحملها الحرف وهي روحه والروح ألطف من الصورة."[1]

سنحاول أن نستخرج بعض الدلالات من هذا النص الذي تتضح فيه بعض المعالم الجمالية فيما يتعلق بدلالة الكلام والكتابة. على الرغم من كونه نصا استوعب الأفقين الشفوي والكتابي، إلاّ أن الكلام لا يدل على ما هو شفوي بقدر ما يدل على الفعل اللساني. يقع القرآن كخطاب بين صورتين قد حددهما ابن عربي في:

- الكلام/ الكتابة
- صفة النَفَسِ/ صفة اليد
- الظاهر/ الباطن
- الشهادة/ الغيب
- الكثيف/ اللطيف

هذه مجموع المفارقات التي تشكل مفهوم الخطاب القرآني ولكنها تدرجه ضمن أفق جمالي وفلسفي مختلف عن بقية الآفاق التي أدرج فيها من قبلُ. تكمن الدلالة إذن في توتر هذه المفارقات، وبخاصة لمّا نعلم بأنها كلها متعلقة بالخطاب القرآني ولا تنفصل عنه، إذ لا نستطيع أن نختزل القرآن في مجرد النفس، بل هو أيضا من إنتاج اليمين الكاتبة، والدلالة تقع في هذا التلقي المزدوج لمثل هذا الخطاب الذي جمع بين كل أنواع المفارقات اللسانية في فضاء واحد، ليست المسألة مسألة تضاد بقدر ما هي بناء من عناصر مختلفة ومتنوعة تشكل في النهاية عالما واحدا من الدلالات والمعاني. ولا شكّ أن ابن عربي وضع نصب عينيه معنى الروحي مقابل ما هو صوري أو مادي، وربط مسألة المعنى في الخطاب القرآني بصورتين: اللطافة والكثافة، ولكن تبقى الدلالة من حيث هي، تنتمي إلى عالم اللطافة لأنها روح الحرف، والروح كما قال ألطف من الصورة.

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 140/5.

مفهوم الشّعر

يتحدد مفهوم الشعر في المنظومة الصوفية عند ابن عربي خلاف البلاغة التقليدية التي أسست للشعر في غياب التجربة. والمقصود أن النقد الأدبي الذي يحتكم إلى نظام البلاغة لم يؤسس للشعر انطلاقا من تجارب الشعراء ولكن من خلال أمثلة مقتطعة من قصائد تعكس حجج النقاد فيما اصطنعوه من مذاهب وأفكار، اللهم سوى القليل منهم من استطاع أن يقوم بعمل جبّار كما فعل عبد القاهر الجرجاني الذي مارس النقد المعاصر في شكله الأسمى دون أن يقع في المقولات الجافة واليابسة للنقد البلاغي الذي وقف نفسه على مقولات البلاغة ولم يتجاوزها إلى التجربة. كان المفهوم العام عند الشيخ الأكبر مستمدا من طبيعة التجربة الصوفية، فهو حينما يقول عنه بأنه: " محل الإجمال والرموز والألغاز والتورية"[1] فهو كان بصدد تأويل للخطاب القرآني الذي تلقاه النبي ﷺ، خطاب بعيد عن الشعر، لأن القرآن: " ذكر لما شاهده (أي النبي ﷺ) حين جذبناه وغيبناه عنه"[2] ويكمن الفرق حينئذ في عرف ابن عربي بين فعل المشاهدة عيانا والمجذوب غائب عن نفسه، وبين الشعر الذي يحضر معه السامع ولكن بمخيلته وذاكرته وحواسه متلقيا لخطاب رمزي ناشئ عن نفس تجمل المعاني بدل تفصيلها.

يعطي ابن عربي تفصيلا جديدا يستحق التنبيه والذكر، وهو متعلق دائما ببيان الفرق بين الخطابين الشعري والقرآني، وهو فرق في طبيعة الشعر وطبيعة النثر، الأول يحكمه الإجمال والثاني البيان الذي يعني التفصيل: " ولمّا كان لمحمد ﷺ جوامع الكلم خوطب من هذه الحضرة* وقيل: (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ) يس/69، لأنه أرسل مبينا مفصلا، والشعر من الشعور فمحله الإجمال لا التفصيل وهو خلاف البيان."[3] فمنطلق ابن عربي فلسفي جمالي وليس تبعا لمنطق النقد التقليدي، فقد أوجز في سطور الفرقَ بين علم التفصيل الذي يختص به البيان وهو هنا القرآن الكريم وبين علم الإجمال والمقصود هو الشعر. فقد ربط بين الشعر ومركزه النفسي الذي نسميه شعورا. وكذلك نقرأ في هذا التقسيم طبيعة الشعر الخاصة التي تتوسل بلغة مختلفة ليس مهمتها البيان، فالبيان متروك للخطابة والنثر، فلغة الشعر إجمالية محلها الشعور الإنساني المبهم الذي ليس شرطا فيه أن يكون واضحا. الوضوح ضدّ الشعر في المقام الأول، البيان والوضوح للنثر. المشاعر الإنسانية في

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 92/1.

[2] المصدر نفسه.

* ويقصد بها الحضرة التي يكون فيها الإمداد للخطباء والكتاب لا للشعراء.

[3] المصدر نفسه، 413/3.

علاقتها بالوجود عميقة وغامضة، والتعبير عنها ليس من باب تفصيلها وتبيانها، بل تحتاج إلى لغة رامزة إشارية توحي بالمعنى فقط دون أن تفصل فيه.

ليس الشعور فقط ملابسة المعاني للمشاعر، بل لها متعلقات بعالم الغيب المستور الذي يعانيه العارف في كشفه، ولكن الكشف يعطي أيضا الفرق بين المجمل والمفصل في المعارف. فابن عربي يرى من زاوية العرفاني إلى صورتين متناقضتين ولكنهما تنتميان كلاهما إلى عالم المعنى الذي يرتبط بالوجود الإنساني، الصورة الأولى متعلقها النبوة والصورة الثانية متعلقها البشرية، وكلاهما يتلقيان الخطاب ويعتمدان على نوع من الفهم، ومن خلال هذا التقسيم الذي استفاده ابن عربي من تجربته يؤسس لجملة من المفاهيم المتعلقة بالشعر من حيث براءة النبوة منه، وفي ذلك مجال واسع لعملية تأويلية للنص من حيث بناء المفاهيم والتصورات الجمالية الخالصة.

يضيف ابن عربي على التفصيل السابق تفصيلا جديدا يقول فيه: " وكثير من الناس من يتخيل أن الشعور علم وليس كذلك، وإنما حظ الشعور من العلم أن تعلم أن خلف الباب أمرا مّا على الجملة لا يعلم ما هو ولذلك قال تعالى: (ومَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ) لقولهم: هو شاعر، ثم قال: (وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُو) يعني هذا الذي بعثناه به (إِلَّا ذِكْرٌ) أي أخذه عن مجالسة الحق (وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ) يس/ 69، أي ظاهر مفصل في عين الجمع ما أخذه عن شعور، فإنه كل ما عينه صاحب الشعور في المشعور به فإنه حدسٌ ولو وافق الأمر ويكون علما فما هو فيه على بصيرة في ذلك."[1] فابن عربي يميز بين أمرين مهمين هما: الشعور والعلم، فلماذا ينتمي الشعر إلى مجال الشعور؟ وما علاقة ذلك كله بالوقوف على الباب؟

إن القراءة الأولى لمثل هذه النصوص تعطينا فكرة عن شمولية المعنى الذي يخص به الشعر كوسيلة تعبيرية وقيمة معرفية. فالشعر يبقى في حدود المشاعر لأن صاحبه لم يتجاوز باب الحضرة الإلهية، فما وصل إليه مجرد شعور خال من العلم: " فكل علم لا يكون حصوله عن كشف بعد فتح الباب يعطيه الجود الإلهي ويبديه ويوضحه فهو شعور لا علم لأنه حصل من خلف الباب والباب مغلق وليس الباب سواك فأنت بحكم معناك ومغناك وذلك هو غلق الباب."[2] وهذا الشعور كما فسره في نص سابق مردّه إلى الحدس. فجانب العلم هو تجاوز الفاصل بين الحواس والعالم، وجانب الشعر هو الشعور بالأشياء حدسا فقط. أليس من باب الجماليات أن يبقى الشعر في أفق الشعور المحض تابعا لحدس نابع من النفس الإنسانية؟ أليس الباب هو الذات نفسها التي تودّ الوقوف على المعنى في مضانه؟ فأنت الفاتح وأنت صاحب الغلق.

هكذا يقفنا ابن عربي على معاني مستغلقة في باب الجماليات فيتضح معناها من خلال التأويل للنص القرآني. لسنا ملزمين بالبحث عن الأفق الذي يحرك هذا المفهوم، إنه يعلن عن نفسه نصيا، فعلى مستوى البلاغة التقليدية والنقد الكلاسيكي

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 236/6.

[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 235/1.

الذي وقف عند حدود التصورات الشكلية لم يكن هناك تقدم يذكر، وقد ذكرنا بأن عرفانية ابن عربي هي فلسفة المستقبل، استشراف لما يأتي وليس الوقوف عندَ ما مضى.

إن أفق الشعر بحسب النصوص المُستدَلِّ بها انفتح على أفق الفلسفة والعرفان. فمن ناحية أعطته الفلسفة روحا جديدة تتمثل في طاقة الفكر، وأمده العرفان بقيمة الباطن والسرّ الذي لا ينتهي، فاجتمع في الأفق أفقان مختلفان يبنيان إطارا جماليا خصبا. وحتى في الثقافات الأخرى هناك سياق مشابه يؤدي إلى النتيجة نفسها، وقد قال غادامير عن الشعر إنه: " كان هو الفن اللغوي الذي انتقل من خلاله التقليد الديني الحقيقي لدى اليونان."[1] وقد أعطى تبريرا موجها يتأسس على ثقافة تاريخية كبيرة يتمثل في عدم الفصل بين اللغة الشعرية واللغة الدينية[2]، ولو جئنا نعدد النصوص النقدية التي غطت فكرة تماهي الشعر مع الدين ونقصد به العرفان في بحثنا وبين الفلسفة، لكانت كثيرة لا تفي بها صفحات خصصت لتعريف ماهية الشعر في عرفانية ابن عربي. قد نحيل إلى هايدجر الذي بحث الشعر في تخوم الفلسفة وخرج بنتائج مدهشة.

بقي تفصيل أخير فيما يتعلق بالشعر ومفهومه الجمالي تطرق إليه ابن عربي وفق منظور روحي عرفاني غير منفصل عن جمالية واضحة، ويتمثل في دلالة الشعر وعلاقته بالمتلقي فضلا عن العناصر المسؤولة عن التأثير في الشعر، والنص لابن عربي ندعه يعبر بنفسه عن هذا المعنى: " لأن جمال الشعر والكلام أن يجمع بين اللفظ الرائق والمعنى الفائق فيحار الناظر والسامع فلا يدري اللفظ أحسن أو المعنى أوهما على السواء، فإنه إذا نظر إلى كل واحد منهما أذهله الآخر من حسنه، وإذا نظر فيهما معاً حيراه، فما يستحسن مثل هذا الشعر ألا ذو قلب كثيف، فإن اللفظ لطيف والمعنى كثيف، وإذا كان المعنى قبيحاً عند الصحيح النظر لم يحجبه حسن اللفظ عن قبح المعنى، فإن مثاله عندي مثال من يحب صورة في غاية الحسن منقوشة في جدار مزينة بأنواع الأصبغة تامة الخلق لا روح لها، فإن المعنى للفظ كالروح للصورة هو جمالها على الحقيقة."[3] ومراد ابن عربي ليس خافيا في النص حول دلالة الشعر من حيث تلقيه، فلا بدّ في الشعر بحكم كونه كلاما من الجمع بين الصفتين المتعلقتين بالشكل والمضمون ويقصد بهما اللفظ الرائق والمعنى الفائق، وتلقيهما ضمن تناسق معين يثير الحيرة، حيرة الناظر أو السامع. والإشكال في الحيرة هو الوقوف أمام الجمال في كليته الجامعة وشبكة العناصر التي تؤلفه: اللفظ – المعنى – هما معاً، وقد قسم ابن عربي التلقي إلى نوعين: التلقي التجزيئي والتلقي الكلي، ففي الأول يدل على التفاضل، أي مفاضلة قارئ الشعر إلى الترجيح في الجمال بين أجزائه، هل تعود إلى المعنى أم تعود إلى اللفظ، أما القراءة الثانية أو التلقي الثاني فهو تلق كليّ دلّ على الحيرة في العناصر جميعا وأيهما مسؤول عن

---

[1] هانز جيورج غادامير: تجلي الجميل ومقالات أخرى، ص 287.
[2] غادامير: تجلي الجميل، ص 287.
[3] ابن عربي: الفتوحات المكية، 35/4.

الجمال. ثم إن التلقي يكون باستخدام كلِّ القوى الباطنية مثل القلب حتى يتم الكشف حقا عن مكامن الجمال المستترة في الشعر الجامع بين العناصر اللطيفة والكثيفة. والتلقي أيضا لا يقف عند حدود الجميل، فقد يمتحن نفسه مع القبيح حينما يتجلى في إحدى عناصر الشعر، وقد ركز ابن عربي على المعنى الذي يكتسي شكلا جميلا وقد استعان بالمثال المأخوذ من عالم الصورة، وفي هذا المقام يفصح ابن عربي عن قناعته تجاه التصوير كحدث فني له وزنه وقيمته واعتباره الجمالي، فكما أن المتلقي يشعر بالفوارق بين الأشكال والمضامين كذلك متأمل الصور يفرق بين حسن الصورة في مادتها التصويرية وبين الروح التي تستوطنها، أو تنعدم فيها. ابن عربي ينتهي إلى أن الجمال سواء في الشعر أوفي الصورة أوفي التصوير يكمن في التوازن بين العناصر وخدمة بعضها بعضا. ويمكننا أن ننتهي إلى مؤدى آخر من مؤديات الجمال في الشعر أو التصوير وهو السؤال حول الحقيقة في الفن. هل الجمال مرتبط بحقيقة معينة؟ هل يؤدي إلى الحقيقة؟ ما الدلالة التي تحملها عبارة ابن عربي القائلة " فإن المعنى للفظ كالروح للصورة هو جمالها على الحقيقة"؟ فهناك حقيقة الجمال الكامنة في الشعر ككلام جميل أوفي الصورة. ومبحث الصورة عند ابن عربي هو أيضا شائك ومرتبط بتجربة عرفانية كبرى.

إن مسألة الحقيقة في الفن هي سؤال صعب التحديد لأنها: " تشكل الأهمية الفلسفية للفن"[1] والحقيقة تظلّ هي الجامع بين الأفقين الأدبي والفلسفي، وتنقدح شرارة السؤال من خلال المسائلة الدائمة حول ما تعنيه الآداب والفنون، وما علاقتهما بالحقيقة كظاهرة مرتبطة مبدئيا بالعلوم النظرية؟ ولعل المقاربة التأويلية التي سعى إليها غادامير شكلت جزءا كبيرا من جهوده بخاصة في كتابة الحقيقة والمنهج الذي يناقش فكرة الوعي الجمالي كنقطة بداية، وكتابه محاولة في: " أن يطور انطلاقا من نقطة البدء هذه تصورا عن المعرفة وتصورا عن الحقيقة يتطابق مع مجمل تجربتنا التأويلية."[2] والوقوف مثلا عند عتبة الفلسفة الألمانية ممثلة في شخص غادامير هو جزء من أعباء البحث عن تواصل عميق بين العرفان الصوفي عند ابن عربـــي وبين الوعي الفلسفي الذي ساد حديثا. إن طبيعة السؤال حول المسائل الجمالية يكاد يتطابق لولا بعض التفاصيل التي تحكم الاتجاهين معا وتفرق بينهما فـي الطبيعـة والهدف، ولكن العمقَ واحدٌ بالنسبة للذين يتناولون المطلقَ الذي يشكل بؤرة للحقيقة. ويمكن ضرب المثل بهايدجر الذي كتب حول الحقيقة ويتفق مع ما قيل سابقا بأن الباب هو الإنسان نفسه، يعني أن الحقيقة في الذات: " لقد تمّ إرجاع الحقيقة إلى ذاتية الفاعل الإنساني"[3] والإنسان في الحقيقة: " هو الكلمة الجامعة ونسخة العالم"[4] كما يقول ابن عربي. فالحقيقة هي الكلية الجامعة دون تمزيق

---

[1] هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 29.

[2] غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 29. من مقدمة الكتاب.

[3] مارتن هايدجر: التقنية- الحقيقة- الوجود، ترجمة، محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 21.

[4] ابن عربي: الفتوحات المكية، 210/1.

العناصر الفاعلة أو رؤية الأشياء في انقسامها وتمفصلاتها. ويعد ابن عربي مسألة الشعر بما في ذلك الكلام جزءا من الأنفاس التي تشتبه بالنَفَسِ الإلهي في خلقه، فحاصل الأنفاس هو الحياة، وحياة الشعر أو الكلام هو الحقيقة التي يُعبِّر عنها أو الروح التي عناها ابن عربي لمّا تحدث عن طبيعة الصورة، وقد قال: " والشعر من الكلام فهو من باب الأنفاس، فثمّ أنفاس يخرج معها تحقيق المعاني على ما هي عليه في تركيب بعضها مع بعض، وثم أنفاس بالعكس"[1] وقد مرّ بنا أن النَفَسَ فعل خلاق في الوجود.

الصورة والوجود

في مبحث الصورة تكمن جماليات ذات قيمة معرفية كبيرة، لأنه مبحث حسّاس ومتعالق مع مباحث أخرى أكثر جدية وتعقيدا مثل مبحثي الخيال والتجلي. تدرك مثل هذه العلائق ضمن نسق خاص بالعرفان الصوفي كما حدّد معالمه الكبرى ابن عربي. فالمذهب العرفاني يستوعب جميع المعاني التي تهتم بالوجود من حيث هوانعكاس للخالق، ولا يفصل بين العلاقات القائمة بين العناصر الفاعلة في

---

[1] المصدر نفسه، 35/4.

هذا العالم. فإذا ذكرنا التصوير فسنذكره متعالقا مع الخيال والحُلم والخَلْق والتمثّل والتعبير والمرآة والشعر والتجلي والكشف العياني إلى غير ذلك من المتعالقات الأساسية.

لعل المبحث الأساسي الذي شكّل معنى التصوير في عرفانية ابن عربي هو المتن النصي الوارد عبر اللسان النبوي الذي يحكي عن الله تعالي أنه خلق آدم على صورته. فبناء على فكرة الخلق يتم البحث في نظرية الصورة وعلاقتها بالوجود. سنبدأ بالنص الوارد في الفتوحات المكية الذي تتم فيه الرؤية المزدوجة والمتناقضة للتصوير في أمة عيسى عليه السلام وأمة محمّد ﷺ. النص مفتاح لأفكار ابن عربي حول هذه المسألة، ولكنه مفتاح منفتح على عدد لا يحصى من التأويلات والفهم، ويقول فيه: " إن وجود عيسى عليه السلام لم يكن عن ذكر بشريّ وإنما كان عن تمثل روح في صورة بشر، ولهذا غلب على أمة عيسى ابن مريم دون سائر الأمم القول بالصورة، فيصورون في كنائسهم مثلا ويتعبدون في أنفسهم بالتوجه إليها، فإن أصل نبيهم عليه السلام كان عن تمثّل فسرت تلك الحقيقة في أمته إلى الآن. ولمّا جاء شرع محمّد ﷺ ونهى عن الصور وهو ﷺ قد حوى على حقيقة عيسى وانطوى شرعه في شرعه فشرع لنا ﷺ أن نعبد الله كأنّا نراه فأدخله لنا في الخيال وهذا هو معنى التصوير، إلاّ أنه نهى عنه في الحسّ أن يظهر في هذه الأمّة بصورة حسيّة."[1]

إن القراءة الأولى للنص المتمركز حول دوافع نشأة الصورة في أمة من الأمم تعكس فعلا مدى الفهم العام لمقتضى ما يعنيه الفعل الإبداعي. لقد تحدث ابن عربي عن رمزية فن التصوير ودلالته الحضارية المتصلة بنوع الدافع الذي أملاه. إن التمثل واحد من دوافع الصورة في أمّة سيدنا المسيح عيسى عليه السلام، ويقصد بذلك تمثل صورة الملاك لمريم في صورة بشرية. هذا الدافع مهم جدا لتبرير نشأة فن التصوير، وقد أحالنا ابن عربي على نماذج من ذلك في الكنائس والمعابد المسيحية.

ما المقصود بهذا الأمر؟ لقد ناقش أحد الدارسين المعاصرين مسألة الصورة عند ابن عربي مناقشة قائمة على فهم واسع ورؤية عميقة من خلال هذا النوع من التقابل بين واقعين متناقضين، يحدد كل واحد منهما مسألة الصورة وفقا لدافع إبيستيمولوجي مختلف: " فمحمد يمنع على أمته إظهار الصورة في المحسوس، ولكنه يدعو في الوقت نفسه، إلى الانتشاء بها في مشهد الخيال، باتباع المبدأ نفسه الذي يوجه التمثل لدى المسيحيين."[2] فالتناظر قائم بين فاعلية التجسيد والتخييل الذي يعتمد على التجريد. أمة محمد اعتمادا على نص خاص في الرؤية تحتمي بالخيال خوف الوقوع في تجسيد ما لا يتجسد، لأن الاعتبار بما هو أكبر من أن يتمثل في

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 338/1.

[2] عبد الوهاب المؤدب: الصورة والغيب: ابن عربي/ سان خوان دي لاكروث، ترجمة كاظم جهاد، مجلة الكرمل، قبرص، العدد 1984/12، ص 145.

صورة مجسدة: " و لا يخلو خيال الإنسان عن صورة"[1] فالتمثل كان سببا في ظهور الصورة وتحققها واقعا، والخيال فضاء لتمثل الصورة وتصورها على المستوى التجريدي. فهنا التقابل واضح بين الحسّي والمجرّد.

يحيلنا ابن عربي على تراث فني وواقع ثقافي تختلف فيه المواصفات والأوضاع الثقافية اختلافا شديدا. لقد أشار ابن عربي إلى ذهنية التحريم للصورة من باب التقديس فقط للذات الإلهية التي لا تقبل التجسيم أو التجسيد. كان ابن عربي على مستوى من الذكاء بحيث عرف كيف يعيد صياغة سؤال الصورة ضمن مفارقات ثقافية متضادة من حيث الطبيعة. فالثقافة التي تعلي من شأن الحسّي وتتمثل الأفكار في صورها الحية والحركية، هي ثقافة لا تطرح أبدا فكرة تحريم التجسيم للأشياء، بينما ثقافة التجريد والتي تقف على حدود الفكرة من حيث هي تمثيل عقلي محض تمنع التجسيم، وابن عربي نفسه يرى في التشبيهات الواردة في سياق التقديس الإلهي هي تشبيهات لغوية فقط وليست عقلية، أي تقف هذه الثقافة عند حدود ما هو معلن على مستوى الفكرة وهو تجريدها لعالم الأشياء، هناك هامش واحد متروك للإنسان إذا أراد الاحتفال بنظام الصورة التي يقضي العقل بتحريمها، وهو الخيال أو المخيلة إذا أحلنا المسألة إلى اختيار الإنسان. وكما قال ابن عربي في نص سابق لا يخلو خيال الإنسان عن صورة، أي كلما كان هناك خيال كلما كان هناك تركيب صوري بين الأشياء التي يلتبس فيها الحسي مع المجرد. يحتفل ابن عربي بالمجرد لكي يخفف من وطأة سؤال البداهة الإلهية التي تقضي بتماهي الأعلى مع الأسفل، الله والإنسان. هذا الجدل يستفز ابن عربي من خلال تصوره الحسّي التمثيلي، والذي يبتعد بالتنزيه ويقرب المسافة بين صورتين لا تلتقيان إلا على مستوى المخيلة.

يحاول ابن عربي أن يؤسس الصورة تأسيسا معرفيا قائما على الخبرة النفسية والعقلية والعرفانية. فهناك مستويات تضبط لنا المفهوم في سياق تصوف الشيخ الأكبر. ولكن الصعوبة تنشأ من كون أن معنى التصوير لا يمكن فصله عن معاني أخرى أكثر تشابكا وتشابها معه منها التخييل والمرآة والتجلي والمكاشفة. وكذلك يتضمن الحديث عن الصورة عملية تأويلية للنص سواء تعلق الأمر بالقرآن الكريم أوالحديث الشريف. و قد نعثر على معنى الصورة/الانعكاس داخل المتن الشعري الذي يقبل وحدة الأضداد، و ليس هناك من فضاء سوى القلب محل الحقائق، و قد ورد على لسان ابن عربي في ترجمان الأشواق قوله[2]:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان، و ديـر لرهبان
و بيت لأوثان و كعبة طائـف	و ألواح توراة، و مصحف قرآن
أدين بدين الحبّ أنّـى توجهت	ركائبه، فالحب ديني و إيـماني

إن الموقع الذي يحتله ابن عربي داخل سياقه المعرفي العام يدفعه إلى البحث عن الأطر المعرفية لبحث الصورة، وإعادة صياغة السؤال حولها، بخاصة ما يتعلق

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 32/5.

[2] ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 62.

بالفعل الذي هو مخصوص بالإله وهي النفخة الروحية في الأجسام المصورة. وقد رأينا بأن ذهنية التحريم لم تأخذ بعدا فقهيا متشددا عند ابن عربي بل أخذت بعدا جماليا فيه كثير من المرونة والفن. لم ينظر في الصورة عند المسيحيين من باب الفقه الإسلامي، لأنه ملزم منذ البداية بالكشف الإلهي الذي جعله دليلا على رؤيته وتساؤله داخل الثقافة التي يتحرك فيها.

يستند ابن عربي على معرفته بطبيعة الاسم كحدث إشاري يشير إلى ما هو غائب. يغيب المرجع المشار إليه ويبقى الاسم دليلا عليه، هكذا يؤول الحديث الشريف القائل " اعبد الله كأنك تراه " وقد قال في ذلك: " الاسم علامة للمسمى، يعرف به عند الغيبة، ولولا الغيبة ما أحتيج إلى الأسماء، فإن الإشارة إلى الأسماء. فإن الإشارة في الحضرة تفني، فليس للأسماء ظهور إلاّ في عالم الغيب فإذا حضر غاب الاسم فمن عبد الاسم عبد غائبا، والعبادة لا تكون أبدا إلاّ مع الغيبة. ولذلك قال: " اعبد الله كأنك تراه" "[1] وهذا التأويل الذي أعطاه الشيخ الأكبر ما هو إلا الوجه الآخر لمعنى التحريم التي سبقت الإشارة إليه، فالاسم موجود وما يشير إليه وهو هنا المعنى المتصور غائب، وهذه هي العبادة، العبادة القائمة على التخيل وبذلك نكون قد منحنا للفظ قوة الوصف والدلالة على الشيء الغائب. فالكاف الموضوعة للتشبيه تحيل إلى دلالة الإدراك بالعين، والله لا يتصور كشكل أو مادة بل يتصور بشكل مجرد عن الصورة، ولكن الاسم موجود للتعويض عن خلل قيام الأمر بالصورة و: " الصور من المخلوق متخيلة"[2] أوكما قال في موضع من الفتوحات: " فهذا تنزيل خيالي من أجل كاف التشبيه."[3] فنحن حيال جدل الحضور والغياب فيما يتعلق بمشكلة الاسم. فقد أُعطي الإنسان القدرة على تخيل الصور من خلال الأسماء التي تشير. بعض الدارسين يتحدث عن مسألة الوجود، رهان الاسم على وجود الصورة: " إنّ وجود الصورة رهن برابطتها بالاسم، وهذا معنى قوتها ونفوذها."[4]

لو تأملنا جيدا موضوع الصورة في عرفانية ابن عربي نجدها تبتعد عن المفهوم التقليدي كما هو في البلاغة العربية أو النقد الأدبي، فنحن لا نهتم هنا بالصورة لمظهر تزيني في اللغة، التي تمثل الإطار المرئي للمعاني المجردة، بل نهتم بالصورة من حيث مظهر وجودي عام له علاقته بالعالم والتجليات العرفانية والكشف الصوفي. لقد ربطنا بين الصورة والوجود لأن ابن عربي يؤسس المعرفة الصوفية على هذا المبدأ القائم على علاقة الصورة بالمعرفة التي لا تنكشف للعارف إلا إذا استند إلى الخيال كقوة خلاقة. فمن علائق الصورة من حيث انتسابها إلى علم الجمال الحديث هو علاقة المرآة، والمرآة في تصوف ابن عربي تتصل أساسا

---

[1] ابن عربي: العبادلة، ص 66.

[2] المصدر نفسه، ص 153.

[3] ابن عربي: الفتوحات المكية، 185/3.

[4] أحمد كازي: الصورة والوجود عند ابن عربي، ضمن كتاب ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، ص 63.

بالرؤية وللرؤية صلة بالمشـــهد أو بالمشاهدة وهكذا نجد العلائق فيما بينها تتواشج في صورة واحدة.

القاعدة التي تنبني عليها الصورة في العرفان الأكبري هو أن العالم صورة الحق، وشرطه كما قال ابن عربي: " أن يكون العالم مرآة"[1] والمرآة من طبيعتها أن تعكس الصورة أو الصور. من هنا أفاض ابن عربي في تحليل مفهوم الصورة باعتبار المرآة، فهي مجلى لها وفضاء لتمظهراتها، ومن خلال المرآة نتعرف على حقيقة الصور، و: " يتوسل ابن عربي، في الغالب الأعم، بالمرآة لتقديم تصوره عن الصورة."[2] لقد كتب ابن عربي رسالة في الصورة أو كما قال هو بنفسه أنه جعلها للصورة، لأن ابن عربي عادة ما يكتب في الموضوعات المختلفة دون أن يتقيد بموضوع خاص، لكنه في رسالته المسماة **كشف الستر لأهل السرّ** أراد أن يهيئ القارئ لمعرفة المراد من الصورة انطلاقا من مبدأ أن الإنسان نسخة الحق: " لأنّ من تحقق بمعرفة نفسه، فقد تحقق بمعرفة ربّه، والتحقق بمعرفة النفس، هو أن يحقق الله سبحانه للعبد المؤمن، والإنسان الكامل، الوارث للخلافة الإلهية من معدن الرسالة المحمدية، أنه مخلوق على صورته."[3] وهو المعنى الذي وظّفه كثيرا في أكثر من كتاب وبخاصة في الفتوحات والفصوص بطريقة أكثر تأسيسا، لكن الأهم هو الاحتفاظ بنوع من الوحدة بين المفاهيم جميعا وإن اختلفت الكتب والمصنفات، فهو يضيف في الرسالة نفسها موضحا المقصود من الصورة: " فالصورة: هيئة اجتماعية من أوضاع مخصوصة شكلية، في أيّ مادة فرضت، وأيّ أجزاء قُدِّرتْ ومُثِّلت"[4] وكلمة اجتماعية ليس المقصود منها سوى معنى اجتماع الأجزاء بعضها ببعض، لأن المفردة لا ترد في سياق تصوف ابن عربي، وقد صادفناها للمرّة الأولى في هذه الرسالة وليس هناك إشارة من المحقق بأنها وردت بصيغ أخرى، فما بقي سوى فهمها بالمعنى الذي يكون أقرب إلى مراد ابن عربي نفسه، وهي كما شرحناها تؤدي معنى الاتصال، لأنه يرد ذكر الأجزاء في النص نفسه. أما المراد العام الذي يمكن استنتاجه من هذا التعريف المركب فهو أن الصورة محكومة بمادة أو شكل حتى على مستوى الخيال، وليس شرطا أن تكون حسية، ولكنه تدرجُ من المتخيل إلى الحسي وهذا مقصود ابن عربي في سياق آخر في الفتوحات المكية حينما تحدّث عن الحضرات: " وقد عرّفناك قبلُ أن الحضرات ثلاث: عقلية وحسية وخيالية، والخيالية هي التي تنزل المعاني إلى الصور المحسوسة أعني تجليها

---

[1] ابن عربي: مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999، ص 89.

[2] خالد بلقاسم: الصورة في خطاب ابن عربي بين التوالج والتجلي، مجلة الكرمل، رام الله، فلسطين، العدد 85، خريف 2005، ص 164.

[3] ابن عربي: رسالة كشف الستر لأهل السرّ ضمن رسائل ابن عربي، كتاب التنبيهات وكشف الستر وتبصرة الطالب ورسائل أخرى، تحقيق، قاسم محمد عباس، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 32.

[4] ابن عربي: رسالة كشف الستر لأهل السرّ، ص 33.

فيها"[1] وإن كان في رسالته السابقة يُعدد أنواعَ الصورة ليجعلها في سبعة وهي: العقلية والعلمية والخيالية والذهنية والنورية والروحانية والإلهية[2] وإن كنا في هذا المقام لا تهمنا الأنواع بقدر ما تهمنا طبيعة الصورة في علاقتها بالوجود الإنساني وأثر ذلك على المعرفة أو الحقيقة التي ينبغي أن تكون.

مراد الصورة ليس فقط الانعكاس، أو عكس المعاني ليتملاها الذهن، بل مرادها عكس الحقيقة. فالحقيقة هدف ولا بدّ من الوصول إليه ولكن ليس من باب العقل الذي يعيق أصحاب الكشف، ولكن يلزمنا الأخذ بأدوات أخرى تسمح بالوصول إلى المبتغى بطريق أسلم، كالحواس مثلا التي تشكل أدوات للخيال: " وإنّما المذهب الصحيح أن العين لا تخطئ أبداً لا هي ولا جميع الحواس، فإن إدراك الحواس الأشياء إدراك ذاتي، ولا تؤثر العلل الظاهرة العارضة في الذاتيات، وإدراك العقل على قسمين: إدراك ذاتي هو فيه كالحواس لا يخطئ، وإدراك غير ذاتي وهو ما يدركه بالآلة التي هي الفكر بالآلة التي هي الحسّ، فالخيال يقلد الحس فيما يعطيه، والفكر ينظر في الخيال فيجد الأمور مفردات فيحب أن ينشئ منها صورة يحفظها العقل فينسب بعض المفردات إلى بعض فقد يخطئ في النسبة الأمر على ما هو عليه وقد يصيب، فيحكم العقل على ذلك الحد فيخطئ ويصيب فالعقل مقلد ولهذا اتصف بالخطأ. ولما رأت الصوفية خطأ النظار عدلوا إلى الطريقة التي لا لُبْس فيها ليأخذوا الأشياء عن عين اليقين ليتصفوا بالعلم اليقيني."[3]

إن الصورة باعتبار هذا النص قسمة مشتركة بين العقل والحواس، والحواس أداة لهما، ولكن العقل يستعين بالفكر/الآلة، ولكنه بين بين، بين الخطأ والصواب، ولكن صورة الخيال التي يستمدها من الحواس لا تخطئ أبدا، باعتبار أن الحواس ومنها العين التي تتصل بموضوع الصورة لا تخطئ في نظر ابن عربي. الحواس إذن عامل أساسيّ في المعرفة وتبين الحقيقة، وهي بوابة العقل والخيال معا، لكن العقل له استمداداته من الآلة التي يجعلها ميزانا للحقيقة وهي الفكر، وبالتالي حكمه حكم التقليد لما هو أسبق وأعلى وأحكم وهو الخيال، إن إمكان الخطأ وارد عند العقل، ولهذا السبب كان العقل شكلا مختلا في باب المعرفة، فاضطرّ أصحاب الأذواق والصوفية إلى الاستمداد من **عين** اليقين التي تشكل بوابة للمعرفة وطريقا من طرقات الحقيقة.

هناك تفصيل آخر يتعلق بالصورة ولكن ضمن أفق جديد ومختلف، يضيف إلى المعرفة وإلى الحقيقة شيئا جديدا، وهو وقوف الصورة بين حدّي التنزيه والتشبيه، وهما حدّان يقع فيهما اختلاف كبير فيما يتعلق بالثقافة التي تتموقع فيها فكرة الصورة. وقد خضعت المسألة لكثير من الاضطراب والتأول والتضارب في الآراء، فقط لمجرد التثبت من صحة الفكرة واقتضائها للنص. ولكن ابن عربي دائما يمثل المعنى/التجربة أوالحالة، فهولا يقنع بالمعنى البسيط الذي وقف عنده من سبقوه

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 314/2.
[2] ابن عربي: رسالة كشف الستر، ص 33.
[3] ابن عربي: الفتوحات المكية، 386/4.

ولكن يضيف إليه من تأويله وفهمه ما يجعله قابلا للقراءة المسؤولة والمتعددة. فها هو يقول في موضع من كتابه الكبير الفتوحات المكية: " اعلم أن للحقّ سبحانه في مشاهدة عباده إياه نسبتين: نسبة تنزيه ونسبة تنزل إلى الخيال بضرب من التشبيه، فنسبة التنزيه تجليه في: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) الشورى/11، والنسبة الأخرى تجليه في قوله عليه السلام **"اعبد الله كأنك تراه"** وقوله **"إن الله في قبلة المصلى"**. وقوله تعالى (فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ) البقرة/115، وثمّ ظرف ووجه الله ذاته وحقيقته والأحاديث والآيات الواردة بالألفاظ التي تطلق على المخلوقات باستصحاب معانيها إياها، ولولا استصحاب معانيها إياها المفهومة من الاصطلاح ما وقعت الفائدة بذلك عند المخاطب بها، إذ لم يَرِد عن الله شرح ما أراد بها ممّا يخالف ذلك اللسان الذي نزل به هذا التعريف الإلهي."[1]

كان إدراك المعاصرين للتشبيه والتنزيه مختلفا، وقد وقع نظرنا على بعض المعاني التي طرحت إشكالا حقيقيا من خلال قراءتها لابن عربي، ومنها ما ذكره عبد الوهاب المؤدب في دراسته حول الصورة والغيب، حيث قارن بين ابن عربي كصوفي إسلامي وخوان دي لاكروث كلاهوتي من إسبانيا، حيث يقول فيها: " يعمد التشبيه إلى حركة مقاربة كفيلة بإلغاء المسافة، في حين يقوم التنزيه بإبعاد ما يفصل، مؤسسا الله في غيبه، غير قابل للتعرف أو الإدراك."[2] نحصل من خلال القراءة المصاحبة لنص ابن عربي على أن الصورة التي يثيرها التشبيه الوارد قد تقع حسّا بالنسبة للإنسان الذي يؤمن بالمعاني التي يقربها الحسّ، ويكون أشد ارتباطا بها لضرورة الإيمان، والمسؤول أيضا عن التشبيه هو التعبير بالألفاظ المصاحبة للمعاني وفعل المصاحبة خلاق للصورة أو الصور، وكاف التشبيه الواردة في الآية الأولى المستدل بها لا يمكنها أن تؤول كالكاف الثانية الواردة في الحديث الشريف الوارد أيضا في النص نفسه، فعبارة كأنك تراه تنزُّل أي تقريب المعنى إلى حالة الحسّ، فهي طريقة في اللسان العربي الذي نزل به القرآن الكريم لتفهيم المعنى، بينما الآية الأولى فهي دالة على التنزيه المطلق. ويقول عنها ابن عربي: " ولا يكون التشبيه إلا بلفظة المثل أو كاف الصفة بين الأمرين في اللسان."[3] والعبارة في الآية لا تتضمن أمرين على الرغم من وجود الكاف، فهو قد ردّ بذلك على الأشاعرة والمجسمة التي تنحو نحوالتشبيه الكامل والتجسيم المطلق. وخلال كامل الفتوحات المكية مثلا يعطي تفسيرات مهمة باطنية ولغوية للابتعاد عن تشبيه الله تعالى بما يتصوره الإنسان، فالتنزيه أولى بالذات الإلهية في مثل هذه السياقات، وهذا سبب من الأسباب التي وجهت الفن الإسلامي وجهة التجريد المطلق من خلال الرسومات الهندسية والعمارة والخط والرقش.

التشبيه طريق الضلالة، والتنزيه فيه مزيد من المعرفة، لأن ما أعطاه التشبيه هو تقريب المعاني إلى الحس الإنساني فيكون مؤثرا وقويا. أما الذي يزداد يقينا فهو

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، 7/3. والتشديد من الكتاب الأصل.

[2] عبد الوهاب المؤدب: الصورة والغيب، مجلة الكرمل، ص 140.

[3] ابن عربي: الفتوحات المكية، 73/1.

الذي يقف مع الصورة في غياب ما ترمز إليه من عناصر، إنما يملك المكاشف القدرة على التخيل فيركب ما شاء من الصور فينشأ عن ذلك معنى مصاحب للصورة يزداد به يقينا وهذا يسميه في كثير من الأحيان بعين اليقين.

الخاتمة

لقد سار بنا البحث خلال خطوات مرحلية نحو معرفة الأرضية التي تنبني عليها التجربة الجمالية في تصوف ابن عربي. وقد رأينا من خلال التحليل للمنظومة الصوفية أن الجمال كمفهوم وكتصور عرفاني لا ينفصل عن التصور العام حول الكون والوجود، وبخاصة عند صوفي كبير مثل محي الدين بن عربي. فقد كان التصور ينبني على اهتمام عام بالوجود من حيث هو تجلٍ عبر معاني وصور ومعارف متنوعة، والإنسان يملك القدرة على فهم هذا التجلي الصوري من خلال معرفته بما يحتويه. وهذا التجلي لا يُعرف إلا من خلال عملية الكشف الصوفي الذي كان معتقد ابن عربي. لقد سارت فلسفة ابن عربي العرفانية نحو نقدِ العقل النظري الذي يكتسب اللغة اكتسابا، واهتم بما يعطيه الكشف العرفاني، وقد رأى بأن علوم المكاشفة تستطيع بناء وجود كامل من المعاني والتصورات والمفاهيم التي تتصل بالباطن الذي دفع ابن عربي إلى الإبداع.

إن سير البحث عبر فصوله الأربعة عبّر عن موقف أصيل من مواقف الباحث و هوعدم الفصل بين التجارب في تجربة التصوف وبخاصة عند ابن عربي. فالجمال والعرفان وجهان لعملة واحدة، يعكسان الوجود الإنساني الذي تتجلى فيه عظمة الخالق. وتتجلى صورة الربط بين هذه التجارب في بنية النصوص الأكبرية، فهي نصوص ذات علاقات متشابكة لا يمكن الفصل بين قطاعاتها، لا من ناحية الشكل ولا من ناحية المضمون، وهي نصوص أيضا تتشكل على هاجس المفاهيم، وطرح الأسئلة وبناء التصورات ودعامة كل ذلك التأويل. فنص ابن عربي هو بشكل من الأشكال تنويع على ظلال القرآن الكريم، لم يخرج أبدا عن المعاني القرآنية التي تجسدت في صور و مواد و أشكال.

انبنت التجربة الجمالية على أسس العرفان أو المعرفة الباطنية، وهذا ملمح أساسي يلاحظ على نص ابن عربي. كان المعول في ذلك على الكشف أو الفتح الرباني، و صارت اللغة فيما بعد كاشفة عن روح جديدة لينة مطواعة للمعاني العرفانية. الملمح الثاني الذي رأيناه هو أن الجمال لا يفترق عن المعرفة، فليس الجمال جزء من اللذة التي يشعر بها المنفعل لمشهد أو صورة أو تجلٍ، بل هو إنتاج

لمعرفة أصيلة نابعة من صميم التجربة الحقيقة. فضلا عن ذلك ارتبط الجمال بالتجربة الحسية في الوجود، فهو مشهد تتملاه العين من خلال ما ترى، فالرؤية البصرية ضرورية وحتمية لكل انفعال جمالي. إن فكرة الحس كانت مستبعدة من تجربة التصوف بحكم أنه ذا علاقة بالباطن والروح والسر، ولكن تحول المعنى عند ابن عربي إلى قاعدة أساسية لكل تجربة عرفانية.

توزع الجمال إذن على موضوعات مختلفة تجعله مشهدا متعددَ الصور، فليس المفهوم واحدا لا يتغير بل تنوع تنوعا خاضعا لتنوع التجربة الصوفية كما عاشها وخبرها ابن عربي. وقد جعل الجمال أداة من أدوات التأويل و مبدأ من مبادئ المعرفة الصوفية، وشكلا من أشكال العرفان. وأصبحت اللغة بما تحمل من مستويات إشارية ورمزية ودلالية فعلا جماليا يخضع لمتطلبات العرفان، و صارت الكتابة التي تنشأ من فعل استخدام اللغة كنظام إشاري رمزي فضاء للوجود الإنساني والوجود العام الذي نسميه الكون. ليست الكتابة الصوفية ترقيما أوتسطيرا بل هي كينونة و وجود وأعيان. الكتابة تتجاوز مساحتها الضيقة لتشمل العالم ككل.

في فضاء التجربة الجمالية التي لا تفترق عن التجربة الصوفية بل هي امتداد لها، رأينا كيف تتحول بعض المنظورات إلى آفاق معرفية كبرى، مثل الشـعر والصورة. فمقاربتهما في السياق الفكري الذي تبناهما فترة طويلة وبخاصة البلاغة والنقد لم تفرز سوى بعض القواعد العامة، وأغلبها شكلية، لكن في عرفانية ابن عربي، تقمص الشعر دورا آخر في ارتباطه بفعل الكلام، لقد صار بوابة للمعرفة وللدلالة الإجمالية المتصلة بعالم المشاعر التي تقف عند الأبواب فلا تعاين سوى الخيالات والمعاني في شكلها المبهم، لذلك تأتي طريقة التعبير في الشعر إيمائية رمزية وخاصّة، وتتطلب نمطا من التلقي الذي يتلقاها مجملة فـي كامل بهائـها و غموضها. فضلا عن ذلك رأينا بأن الصورة تمثل ينبني على المخيلة ولا تخرج عن إطارها الوضعي في عالم التصوف، فهي موضوعة أيضا للدلالة على المعاني التي لم تستطع التعبير عنها اللغة. لقد كشف مفهوم الصورة عند ابن عربي عن مقدار الاتساع الموجود في فضاء العرفان للمعاني التي لا تنقال ولكنها تحس عن طريق الخيال الذي يقربها، في صورة التنزل التي تحدثنا عنه.

إن المقاربة التي تمت في الصفحات الماضية والتي شملت موضوعات جمالية مختلفة ومتنوعة أكدت لدرجة مّا على خصوصية تجربة التصوف عند ابن عربي، وعبّرت عن كونها تجربة منفردة وخاضعة لميزان مختلف غير ميزان الانضباط والنظر المنطقي. إنها تجربة المكاشفة التي ترى إلى القضايا والمعاني بعين شمولية رمزية، وتتناولها في صورة استبصار وحدوس آتية. فليس هناك في لغة ابن عربي تأكيد على الوثوق التام مما يعطيه العقل. وما يعطيه الكشف يصبح من باب التبصر والخيال الخلاق.

مصادره البحث و مراجعه

القرآن الكريم.

- أعمال ابن عربي

1) التجليات الإلهية، ومعه تعليقات ابن سودكين، وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، لمؤلف مجهول، تحقيق، محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.
2) التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق، خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.
3) ترجمان الأشواق، تحقيق، عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
4) ديوان ابن عربي، شرح، نواف الجراح، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1999.
5) رسائل ابن عربي، الكوكب الدري في مناقب ذي النون المصري، المجلد 3 تحقيق، سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي بيروت، الطبعة الأولى، 2002.
6) رسائل ابن عربي، كتاب التنبيهات وكشف الستر وتبصرة الطالب ورسائل أخرى، تحقيق، قاسم محمد عباس، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.
7) الرسائل الإلهية، تحقيق، قاسم محمد عباس، دار المدى، دمشق، الطبعة الأولى، 2007.
8) الرسائل، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى 1997.
9) روح القدس في مناصحة النفس، تحقيق، د. حامد طاهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة الأولى 2006.
10) العبادلة، تحقيق، عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2004.
11) الفتوحات المكية، تحقيق، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2006.
12) فصوص الحكم، تحقيق و تعليق، أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1980.
13) كتاب الحجب، ضمن كتاب عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، تحقيق، الشيخ عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

14) مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، تحقيق، سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2005.
15) مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999.

- المصادر

16) ابن الخطيب، لسان الدين: روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق، عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.
17) ابن الملقن، سراج الدين: طبقات الأولياء، تحقيق، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
18) ابن سينا، أبو علي: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، وفي آخرها قصة سلامان وأبسال، ترجمها من اليونانية، حنين بن إسحاق، طبعة دار العرب للبستاني، القاهرة، الطبعة الثانية، (د. ت).
19) التوحيدي، أبو حيان: المقابسات، تحقيق، محمد توفيق حسين، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية 1989.
20) البسطامي، أبو يزيد: المجموعة الصوفية الكاملة ويليها كتاب تأويل الشطح، تحقيق، قاسم محمد عباس، دار المدى، سورية، الطبعة الثانية 2006.
21) التادلي، ابن الزيات: التشوّف إلى رجال التصوف، بتحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات، رقم 22، الطبعة الثانية، 1997.
22) الجامي، الملاّ نور الدين: لوائح الحق و لوامع العشق، ترجمة، محمد علاء الدين منصور، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، 2003.
23) الجامي، الملاّ نور الدين: نفحات الأنس من حضرات القدس، تحقيق، محمد أديب الجادر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.
24) الجبلي، ابن مسرة: رسالة الاعتبار ضمن كتاب: نصوص من التراث الصوفي، الغرب إسلامي، تحقيق، محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2008.
25) الجوزية، ابن قيم: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق، محمد حامد الفقي، دار الفكر، بيروت، (د. ت).
26) الجيلاني، عبد القادر: الديوان، تحقيق، يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى 1998.
27) الجيلي، عبد الكريم: شرح مشكلات الفتوحات المكية، تحقيق، يوسف زيدان، دار الأمين، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999.
28) الحسني، ابن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري، تحقيق، خليل المنصور، دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1996.

29) الحلاج: حقائق التفسير أو خلق خلائق القرآن والاعتبار، تحقيق، محمود الهندي، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 2006.
30) الحلاج: ديوان الحلاج ويليه أخباره وطواسينه، جمعه، سعد ضناوي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى 1998.
31) الذهبي، : سير أعلام النبلاء، تحقيق، شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، 1993.
32) الرومي، جلال الدين: مثنوي جلال الدين الرومي، شاعر الصوفية الأكبر، ترجمة، محمد عبد السلام كفافي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، الطبعة الأولى، 1966.
33) السكندري، ابن عطاء الله: لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن، تحقيق، خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (د. ت).
34) السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية 1960.
35) السهروردي، شهاب الدين يحيى: مجموعة مصنفات شيخ إشراق، تصحيح ومقدمة، هنري كوربان، طبعة طهران 1373 هـ.
36) الشعراني، عبد الوهاب : الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى 1988.
37) الشعراني، عبد الوهاب: الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، تحقيق، عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
38) الشعراني، عبد الوهاب: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، تحقيق، الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
39) الطوسي، ابن السّرّاج: كتاب اللمع في التصوف، تحقيق، رنولد ألن نيكلسون، مطبعة بريل، ليدن، هولندا، 1914.
40) عبد الرحمن، ابن خلدون: المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.
41) عبد الرحمن، ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق، محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت دمشق، الطبعة الأولى 1996.
42) الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية 1980.
43) الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق، جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس بيروت، الطبعة السابعة 1967.
44) القشيري، أبو القاسم: الرسالة القشيرية، تحقيق، هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، مصر، (د.ت).

45) الكرماني، أحمد حميد الدين: راحة العقل، تحقيق، مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، 1983.
46) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1993.
47) المحاسبي، الحارث: الرعاية لحقوق الله، تحقيق، عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الرابعة، (د. ت).
48) المحاسبي، الحارث: الوصايا أو النصائح الدينية والنفحات القدسية، تحقيق، عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.
49) المحاسبي، الحارث: شرف العقل وماهيته، تحقيق، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1986.
50) المكي، أبوطالب: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، دار صادر بيروت،(د.ت).
51) المناوي، عبد الرؤوف: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية أو طبقات المناوي الكبرى، تحقيق، عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، (د.ت).
52) النبهاني، يوسف بن إسماعيل: جامع كرامات الأولياء، تحقيق، محمد عزت بيومي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت).
53) النفري، عبد الجبار: الأعمال الصوفية، راجعها و قدم لها، سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا – بغداد، الطبعة الأولى، 2007.
54) النفري، عبد الجبار: كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات، تحقيق، أرثر يوحنا أربري، دارالكتب العلمية، بيروت، 1997.
55) الهجويري: كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق، إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، 1980.
56) الهروي، عبد الله الأنصاري: منازل السائرين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
57) الهروي، علي بن حسين الواعظ: رشحات عين الحياة، ترجمة، الشيخ محمد مراد بن عبد الله القزاني، طبعة دار صادر، بيروت، (د.ت).

- مراجع حديثة

58) أبو زيد، نصر حامد: هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الثانية 2004.
59) أدونيس: الثابت والمتحول، الكتاب الثاني، تأصيل الأصول، دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية، 1979.
60) أدونيس: الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية 1989.
61) إسماعيل، عز الدين: الأسس الجمالية في النقد العربي، عرض وتفسير ومقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1992.

62) بلقاسم، خالد: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، المغرب، طبعة أولى، 2000.
63) التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، دون تاريخ.
64) الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1987.
65) صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام،1/ الأشاعرة، دار النهضة العربية بيروت لبنان الطبعة 5 سنة 1985.
66) عبد الحق، منصف: أبعاد التجربة الصوفية، الحب – الإنصات – الحكاية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007.
67) عبد الحق، منصف: الكتابة والتجربة، نموذج محي الدين بن عربي، منشورات عكاظ، الرباط، الطبعة الأولى، 1988.
68) كليب، سعد الدين: البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1997.
69) مجموعة من المؤلفين: الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، أشرف عليه وقدّم له، إبراهيم بيومي مدكور، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1969.
70) مرحبا، محمد عبد الرحمن: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات ومنشورات البحر المتوسط، بيروت باريس.
71) المصباحي، محمد: ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام نعم ولا، ضمن كتاب ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، تنسيق، محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 107، الطبعة الأولى 2003.
72) المصباحي، محمد: نعم ولا، ابن عربي والفكر المنفتح، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، الطبعة الأولى، 2006.
73) نصر، عاطف جودت: الخيال، مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984.
74) اليوسف، يوسف سامي: مقدمة للنفري، دار الينابيع، دمشق، 1997.

- مراجع مترجمة

75) إقبال، محمد: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة، عباس محمود، مراجعة، عبد العزيز المراغي ومهدي علام، طبعة دار الهداية، مصر، الطبعة الثانية 2000.

76) بل، الفرد: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، من الفتح العربي إلى اليوم، ترجمه عن الفرنسية، عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1987.
77) بلاثيوس، أسين: اين عربي، حياته ومذهبه، ترجمه عن الإسبانية، عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلوالمصرية، القاهرة، 1965.
78) جولدتسيهر، أجناس: العقيدة والشريعة في الإسلام، تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، نقله إلى العربية، محمد يوسف موسى وآخرون،دار الرائد العربي، بيروت طبعة مصورة عن طبعة دار الكتاب المصري، فبراير 1946.
79) دولوز، جيل: فلسفة كانط النقدية، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2008.
80) ر.ڤ. جونسن: الجمالية، ترجمة، عبد الواحد لؤلؤة، ضمن كتاب موسوعة المصطلح النقدي، المجلد الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1983.
81) ريكور، بول: نظرية التأويل، الخطاب و فائض المعنى، ترجمة، سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.
82) غادامير، هانز جورج: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة، جورج كتورة، دار أويا، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، 2007.
83) غادامير، هانز جيورج: تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير، روبرت برنا سكوني، ترجمة، سعد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.
84) كوربان، هنري: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة، فريد الزاهي، منشورات مرسم، المملكة المغربية، د.ت.
85) كوربان، هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية،ترجمة، نصير مروة وحسن قبيسي منشورات عويدات، بيروت باريس، الطبعة الثالثة 1983.
86) ماسينيون، لويس و عبد الرازق، مصطفى: التصوف، ترجمة، إبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس وحسن عثمان، طبعة دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، الطبعة الأولى 1984.
87) نافعة، حسن و بوزورث، كليفورد: تراث الإسلام- الجزء الثاني-، ترجمة، حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت العدد 12 سنة 1978.
88) نوكس: النظريات الجمالية، كانط- هيجل- شوبنهاور، ترجمة، محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، 1985.
89) هايدجر، مارتن: التقنية- الحقيقة- الوجود، ترجمة، محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، 1995.

90) هويسمان، دني: علم الجمال، ترجمة، ظافر الحسن، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثانية، 1975.
91) اليسوعي، ج. روبرت بارت: الخيال الرمزي ، كولريدج والتقليد الرومانسي، ترجمة، عيسى علي العاكوب، ومراجعة، خليفة عيسى العزابي، معهد الإنماء العربي بيروت والهيئة القومية للبحث العلمي طرابلس، 1992.

- المعاجم و الموسوعات

92) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، بعناية أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2006.
93) الجرجاني، الشريف علي بن محمد: كتاب التعريفات، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.
94) القاشاني، عبد الرزاق: معجم المصطلحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى 1992.

- المراجع الفرنسية

95) Claude Addas : Ibn Arabi ou la quête du soufre rouge. Bibliothèques des sciences humaines, Gallimard. Paris 1989.
96) Ferdinand Alquié : L'expérience, Presses universitaires de France, Paris 1961.
97) Georges Bataille : L'expérience intérieure, Gallimard, Paris 2006.
98) Gilbert Durand : L'imagination symbolique, Presses universitaires de France, coll. Initiation philosophique, deuxième edition, Paris 1968.
99) Jean Starobinski : La relation critique, in l'Œil vivant II, Gallimard, Paris 2001.
100) Junayd: Enseignement spirituel, traduit de l'arabe et présenté par Roger Deladrière, Editions Sindbad, Paris 1983.
101) Martin Heidegger : Acheminement vers la parole, trad. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier, et François Fedier, tel/ Gallimard, Paris 2006.
102) Martin Heidegger : Lettre sur l'humanisme, trad. Roger Munier, in Questions III et IV, Tel / Gallimard, Paris 2008.

103) Maurice Blanchot : l'espace littéraire, folio/essais, Gallimard, Paris 1955.
104) Maurice Blanchot : Le livre à venir, Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1995.
105) Michel de Certeau : La fable mystique, tome 1, Gallimard. Tell. Paris 1982.
106) Paul Claudel : Réflexions sur la poésie, Gallimard, Paris 1963.
107) Roger Arnaldez: Hallâj ou la religion de la croix, Plon, Paris 1964.
108) Rudolf Otto : Mystique d'Orient et mystique d'Occident, trad. Jean Gouillard, Petite Bibliothèque Payot /278, Paris 1996.
109) Rûmî: Le livre du Dedans, traduit par Eva de Vitray-Meyerovitch, Sindbad, Paris 1982.
110) Titus Burckhardt : Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, collection Mystiques et religions, Dervy-livres, Paris 1969.

- الدوريات و المجلات

111) مجلة الكرمل، مجلة الكرمل، قبرص، العدد 1984/12.
112) مجلة الكرمل، العدد 85، خريف 2005 .
113) مجلة الوحدة، العدد 24، السنة الثانية، سبتمبر 1986، تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربية، المغرب.
114) مجلة كتابات معاصرة، بيروت، العدد 36، المجلد التاسع، آذار1999 .
115) مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، العدد 12، خريف 1990.

المحتوى